L'Art d'être heureux est un petit traité de sagesse pratique pour atteindre la félicité. Comment se fait-il que le maître du pessimisme moderne, Arthur Schopenhauer, ait entrepris une telle aventure ? C'est que la philosophie théorique est une chose, la sagesse vécue une autre : on ne doit pas abandonner tout espoir et se priver de règles de vie, de maximes et de conseils pour contrer les désagréments et les difficultés dont l'existence n'est pas avare. La conviction pessimiste que la vie de l'homme oscille entre douleur et ennui invite précisément à la lucidité pratique pour vivre au mieux. Il importe de trouver des règles de vie pour écarter les maux de l'existence, supporter les coups du sort, atteindre sinon le bonheur parfait, du moins un bonheur relatif, celui qui consiste en l'absence de souffrance. Jamais achevé, dispersé dans l'œuvre posthume inédite de Schopenhauer, ce petit traité surprenant a été reconstitué par Franco Volpi, éditeur des œuvres complètes de Schopenhauer en Italie.

Traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel



www.editionsduseuil.fr
Couverture : illustration Hervé Tullet

ISBN : 978-2-02-038760-6
Imprimé en France 02.01-7

13 €

ARTHUR SCHOPENHAUER
L'ART D'ÊTRE HEUREUX
Seuil

ARTHUR SCHOPENHAUER

L'ART D'ÊTRE HEUREUX

À TRAVERS 50 RÈGLES DE VIE

Seuil

ARTHUR SCHOPENHAUER

L'ART D'ÊTRE HEUREUX

A travers cinquante règles de vie

Édité et présenté par Franco Volpi

TRADUIT DE L'ALLEMAND
PAR JEAN-LOUIS SCHLEGEL

Ouvrage traduit et publié avec le concours
du Centre national du livre

ÉDITIONS DU SEUIL
*27, rue Jacob, Paris VIe*

Titre original : *Die Kunst, glücklich zu sein*
Éditeur original : Verlag C. H. Beck
ISBN original : 3-406-44673-6

ISBN 978-2-02-038760-6

www.editionsduseuil.fr

Présentation

1. *Un petit manuel oublié de philosophie pratique*

Comme on le sait, Schopenhauer n'est pas devenu célèbre grâce à son œuvre principale, *Le Monde comme volonté et représentation* (1819), mais seulement à travers son recueil tardif de petits essais de philosophie populaire, les *Parerga et Paralipomena* (1851), dont se détachent les *Aphorismes sur la sagesse vécue* *. Son penchant pour le genre littéraire de l'opuscule et son intérêt pour la sagesse vécue pratique n'ont en tout cas pas été des fruits de la vieillesse : ils sont présents déjà assez tôt dans son œuvre.

C'est avant tout durant la période berlinoise – après l'essai avorté pour faire ses cours de

* « Sagesse vécue » : *Lebensweisheit*, litt. : « sagesse de (la) vie ». Nous traduisons ainsi par analogie avec *Lebenswelt*, le « monde vécu » de la phénoménologie *(N.d.T.)*.

jeune *privat-dozent* en concurrence avec ceux de Hegel jusqu'à sa fuite de la capitale de Prusse envahie par le choléra (1831) – que Schopenhauer s'est volontiers consacré à l'écriture de petits traités, manifestement conçus pour son propre usage pratique et non donnés à imprimer. Le plus connu est intitulé *Dialectique éristique*, ou *L'Art d'avoir raison*[1], qui fut édité après sa mort. Il réunit trente-huit astuces destinées à se livrer avec succès à des confrontations et des disputes sans tenir compte de la vérité. Il propose des coups et des combines machiavéliques pour vaincre son adversaire, comme lors d'un duel, qu'on soit en possession de la vérité ou non.

Le petit essai sur l'éristique n'est pas le seul du genre. Schopenhauer a écrit d'autres brefs traités dans le même style, parmi eux un petit manuel de philosophie pratique qui, par sa construction et sa division en règles, ressemble à l'*Éristique*. Il le nomme *Eudémonologie* ou *Eudémonique*, littéralement : *Doctrine de la félicité* ou, plus librement, *L'Art d'être heureux*. Un authentique joyau, jusqu'à présent perdu dans les écrits posthumes et resté ignoré.

Comment expliquer le désintérêt pour ce traité,

1. Plusieurs éditions allemandes depuis 1864, la dernière d'Arthur Hübscher, dans *Der handschriftliche Nachlass* [« Les Manuscrits posthumes »], 5 tomes (t. IV en deux volumes), Francfort, 1970 (en poche, DTV, 1985), ici t. III.

qui se présente au premier coup d'œil comme un petit livre d'or, un *livre de chevet** précieux destiné à l'usage de chacun ?

Une explication consisterait à dire qu'on a mauvaise grâce à demander à un maître du pessimisme des enseignements sur la félicité. Il n'est donc guère étonnant que personne n'ait eu l'idée d'aller chercher dans les écrits posthumes de Schopenhauer un art de la félicité. Dans l'horizon du sombre pessimisme qui a déterminé l'image du philosophe, son ébauche d'un art d'être heureux était presque inévitablement condamnée à être ignorée. Même le constat qu'il s'est mis un jour à noter expressément remarques, maximes et règles de vie en vue d'écrire son traité n'a pu contrer cette image. Même le succès tardif des *Règles pour la sagesse vécue*, qui montrent pourtant que le pessimisme métaphysique n'empêche pas les efforts en vue d'une vie heureuse, n'a pratiquement guère contribué à faire prendre en considération son bréviaire pour une vie heureuse.

Il y a sans doute une autre raison, plus décisive, pour laquelle le traité de Schopenhauer a été ignoré : c'est son état inachevé. A la différence de son *Art d'avoir raison*, dont le manuscrit déjà se présente comme un petit traité complet, *L'Art d'être heureux* a été interrompu dans

* En français dans le texte.

un état d'avancement bien moindre et laissé en l'état. Les cinquante règles qui le composent ont été consignées à différentes époques et se retrouvent dispersées dans les nombreux volumes et liasses des écrits posthumes. Pour avoir une vue d'ensemble sur la structure globale du petit manuel, il faut commencer par le reconstituer, donc retrouver et réunir ses parties. Ajouter à cela que certaines maximes ne se trouvent dans aucun écrit posthume édité, et qu'il faut donc les chercher dans les manuscrits originaux. Si l'on songe en outre que Schopenhauer a utilisé les notes rassemblées pour ce traité en vue de rédiger le chapitre 5 des *Aphorismes sur la sagesse vécue*, qui contient précisément des « parénèses » et des « maximes », on a sous les yeux les raisons essentielles pour lesquelles *L'Art d'être heureux* de Schopenhauer n'a jusqu'à présent jamais attiré l'attention.

2. *Plan et genèse*

Mais comment est né l'intérêt de Schopenhauer pour la sagesse vécue et la philosophie pratique ? Qu'est-ce qui l'a poussé à s'occuper de la félicité humaine et à élaborer intellectuellement des stratégies pour y parvenir ?

Son pessimisme radical étouffe dans l'œuf

toute tentative pour associer sa philosophie à l'idée de félicité : celle-ci lui apparaît comme un but inatteignable pour l'homme, et même la notion de « félicité » appliquée à la vie humaine n'est, dans la perspective de son pessimisme métaphysique, rien de plus qu'un euphémisme. Le philosophe n'en fait pas mystère et, à la fin de l'*Eudémonologie*, il explique sans détours : « La définition d'une *existence heureuse* serait : une existence qui, considérée de manière purement objective – ou (parce qu'il y va ici d'un jugement subjectif) après mûre et froide réflexion –, serait décidément préférable au non-être. Il s'ensuit du concept d'une telle existence que nous y serions attachés à cause d'elle-même, et non pas seulement par peur de la mort ; et de là, à son tour, il s'ensuit que nous voudrions la voir durer éternellement. La vie humaine correspond-elle ou peut-elle correspondre au concept d'une telle existence ? Voilà une question à laquelle ma philosophie, comme on sait, répond par la négative. » Il ajoute cependant : « Mais l'*Eudémonologie* présuppose tout simplement une réponse affirmative »[2]. En d'autres mots : le système philosophique est une chose, la sagesse vécue pratique en est une autre.

2. *Der handschriftliche Nachlass* (cf. note 1), t. III, p. 600.

On ne doit donc pas abandonner d'emblée tout espoir et renoncer à se servir de règles de vie, de maximes et de conseils de lucidité pratique pour contrer les désagréments et les difficultés dont la vie n'est pas avare à notre égard. C'est précisément à cause de la conviction pessimiste que la vie de l'homme oscille entre douleur et ennui, que par conséquent ce monde n'est rien d'autre qu'une vallée de larmes, que Schopenhauer nous engage à utiliser dans cette situation un outil précieux que Mère Nature a mis à notre disposition : le don d'invention fait à l'homme et celui de la lucidité pratique. Il importe donc de trouver des règles de comportement et de vie qui nous aident pour écarter les maux et les coups du sort, dans l'espoir de parvenir sinon au bonheur parfait inatteignable, du moins à cette félicité relative qui consiste en l'absence de souffrance.

Philosophes, classiques de la littérature mondiale, en particulier moralistes français et espagnols offrent à cet égard un large répertoire de possibilités et remplissent, avec leurs adages et leurs sentences, une fonction parénétique d'importance : consoler, conseiller, éduquer. Avec la fréquentation intensive des classiques grecs et latins, des grands philosophes de tous les temps, qu'il lit comme des *magistri vitae* (des « maîtres de vie »), ainsi que par l'étude de la sagesse indienne, Schopenhauer apprend à estimer la

philosophie non seulement comme un savoir théorique, mais aussi comme mode de vie et exercice spirituel, non seulement comme connaissance pure séparée du monde, mais comme enseignement pratique et lucidité vécue. Bref, la pensée philosophique n'est pas seulement *docens* pour lui, mais tout aussi bien *utens*, donc non pas uniquement théorie, mais aussi « catharsis », purification de la vie, qui noue le salut de l'homme sorti de sa déchéance au monde et à la volonté.

Schopenhauer est attentif relativement tôt à la tradition de la philosophie comme sagesse pratique vécue. Dès 1814, le penseur âgé de 26 ans écrit dans une note : « Le principe d'Aristote : en toutes choses, garder la voie moyenne convient mal au principe moral pour lequel il l'a énoncé ; mais il se pourrait facilement qu'il soit la meilleure règle de bon sens universelle, la meilleure directive pour la vie heureuse[3]. » Ensuite, la même année, le jeune philosophe découvre une formulation quasi définitive pour l'intuition fondamentale sur laquelle est basée sa doctrine de la sagesse vécue, à savoir la conception négative de la félicité comme simple absence de la souffrance : « Du fait donc que seule l'intuition rend heureux et que dans le vouloir réside tout tourment, mais que cependant, tant que reste le

3. *Id.*, t. I, p. 81-82.

corps, un non-vouloir total est impossible parce que le corps est soumis à la loi de la causalité et que toute tentative pour l'influencer introduit nécessairement du vouloir, la vraie *sagesse vécue* est de réfléchir jusqu'à quel point on devrait de toute nécessité vouloir si l'on ne désirait point recourir à la suprême esthétique, qui est de mourir de faim ; plus on rétrécit les frontières, plus on est vrai et libre ; qu'ensuite on satisfasse ce vouloir limité, mais qu'on ne se permette aucun désir qui irait au-delà et qu'on passe désormais librement le plus clair de sa vie comme pur sujet connaissant. Voilà le principe du *cynisme*, qui est sur ce point indiscutable[4]. »

A ces raisons philosophiques s'ajoutent d'autres motifs, d'ordre biographique. Nous savons que Schopenhauer, sous le choc de la souffrance causée par les déceptions de ses premières années berlinoises, s'est consacré avec d'autant plus d'énergie au problème de la sagesse vécue dans une perspective pratique. *Le Monde comme volonté et représentation* n'eut d'abord aucun succès. La carrière universitaire engagée échoua dès la première tentative, dans la confrontation rude et exacerbée avec Hegel et la philosophie universitaire de l'époque. D'où le besoin d'appliquer des conseils et des remèdes que recommande la

4. *Id.*, p. 127.

sagesse vécue pour adoucir sa propre souffrance et tempérer ses propres malheurs.

Pour toutes ces raisons, Schopenhauer commença dès 1822 à consigner assez régulièrement des adages, des maximes, des apophtegmes, des règles de vie de penseurs et d'écrivains, dans un cahier spécialement prévu à cet effet, pour ensuite en tirer profit lui-même et lorsqu'il écrivait ses œuvres. On peut même avancer des conjectures plus précises concernant le dessein de concevoir un art de la félicité sous la forme d'un catalogue de règles de comportement. Le plan en naquit probablement en relation avec la lecture de l'*Oraculo manual* de Baltasar Gracian.

Nous apprenons la découverte du jésuite espagnol, le maître de ce qu'on appelle le « conceptisme », dans une lettre que Schopenhauer devait adresser quelques années plus tard, le 16 avril 1832, au célèbre hispaniste Johann Georg Keil, pour le prier de l'aider dans sa recherche d'un éditeur idoine pour sa traduction de l'*Oraculo manual*. Il raconte qu'il a appris l'espagnol en 1825 et qu'il est désormais capable de lire Calderon sans peine. Nous savons qu'à peu près à la même époque il lisait aussi de manière approfondie Cervantès et Lope de Vega. Dans la lettre mentionnée, il informe Keil qu'il a lu récemment le « Gracian philosophique » et que d'emblée il en a fait son « écrivain préféré ». Peu de temps

après, il a décidé de traduire en allemand les cinquante premières maximes de l'*Oraculo manual*, pour les proposer par la suite à l'éditeur Brockhaus[5].

Ce n'est donc pas un hasard si *L'Art d'être heureux*, tel qu'on peut le reconstituer, comporte exactement cinquante règles de vie. Comme chez Gracian, celles-ci sont conçues et formulées à la manière française : donc comme des réflexions, des considérations et des remarques un peu plus longues que l'adage, la sentence ou l'aphorisme, et consistant en une directive ou un conseil et une exhortation pédagogiques, qui sont à l'occasion expliqués par un bref commentaire ; celui-

5. La lettre à Keil du 16 avril 1832 se trouve dans Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* [« Correspondance »], éd. Arthur Hübscher, Bonn, 1978, p. 131-132. Cf. aussi la lettre à Brockhaus du 15 mai 1829, *id.*, p. 111-113, ainsi que *Das Buch als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus* [« Le livre comme volonté et représentation. Lettres d'Arthur Schopenhauer à Friedrich Arnold Brockhaus »], Beck, Munich, 1996, p. 45-47. Plus tard, entre septembre 1831 et mi-avril 1832, Schopenhauer traduisit l'ensemble des 300 maximes de l'*Oraculo manual* et, grâce à la médiation de Keil, il trouva un éditeur, Friedrich Fleischer à Leipzig, qui se dit prêt à publier sa traduction. Mais en raison des exigences de Schopenhauer, l'accord capota. La traduction – posthume – fut publiée par Julius Frauenstädt, *Balthasar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit* [« L'*Oraculo manual* de Baltasar Gracian et l'art de la sagesse du monde », Brockhaus, Leipzig, 1862].

ci consiste en un argument de philosophie morale ou propose un exemple.

Également en ce qui concerne le contenu philosophique des règles de vie, on peut se livrer à des considérations comparatives entre Schopenhauer et Gracian. Un grand nombre de règles de vie de Schopenhauer reprennent des maximes correspondantes de Gracian. On ne cesse de découvrir des allusions et des renvois, on tombe sur des citations et des expressions directes – comme *desengano* – qui sont autant de preuves qu'en écrivant son *Eudémonologie* Schopenhauer avait pris Gracian pour modèle.

De manière générale, la vision du monde du jésuite espagnol était si proche de celle de Schopenhauer que ce dernier trouvait à chaque pas, en lisant l'*Oracle manuel*, des confirmations de sa manière de penser et de vivre. Tous deux se tenaient et vivaient sur le fondement solide d'un pessimisme désillusionné et ils avaient fondé sur lui une éthique individuelle et une sagesse vécue dont les conseils étaient censés offrir une orientation pour supporter la vie.

3. *L'écriture du traité et sa reconstitution*

Avec l'exemple de Gracian sous les yeux, Schopenhauer commença, lors de sa période berlinoise,

à rassembler des notes en vue d'écrire un petit manuel enseignant la félicité. Il suit pour ce faire le procédé de l'association libre, car il convient mieux, ainsi qu'il l'explique à la règle de vie n° 21, au caractère fragmentaire de la vie, avec ses accidents. Il finira par réunir cinquante règles de vie, qui lui servent à mener heureusement sa propre vie en dépit de tous les obstacles qui viennent en travers.

Dès lors qu'on examine les différents cahiers et liasses des écrits posthumes, on peut retrouver tous les fragments du petit manuel envisagé et les ramener à l'unité projetée, mais non parvenue à terme.

Pour l'orientation du lecteur, il importe d'établir un catalogue des cahiers manuscrits concernés, auxquels il est renvoyé dans le texte et dans les notes :

1. *Reisebuch* [« Carnet de voyage »], 176 p., septembre 1818 à 1822 ;
2. *Foliant* [« In-folio »], première partie (p. 1-173), janvier 1821 à mai 1822 ;
3. *Brieftasche* [« Portefeuille »], 149 p., mai 1822 à l'automne 1824 ;
4. *Quartant* [« In-quarto »], 177 p., novembre 1824 à 1826 ;
5. *Foliant*, deuxième partie (p. 173-372), octobre 1826 à mars 1828 ;

6. *Adversaria* [« Polémiques »], 370 p., mars 1828 à janvier 1830 ;
7. *Cogitata* [« Pensées »], première partie (p. 1-332), février 1830 à août 1831 ;
8. *Cholerabuch* [« Livre du choléra »], 160 p., 5 septembre 1831 à l'automne 1832 ;
9. *Pandectae* [« Mélanges »], première partie (p. 1-44), septembre à novembre 1832 ;
10. *Cogitata*, deuxième partie (p. 332-424), novembre 1832 à novembre 1833 ;
11. *Pandectae*, deuxième partie (p. 44-371), novembre 1833 à 1837 ;
12. *Spicilegia* [« Glanes »], 471 p., avril 1837 à 1852 ;
13. *Senilia* [« Écrits de vieillesse »], 150 p., avril 1852 à sa mort (21 septembre 1860).

A partir de ce catalogue, on peut suivre avec précision la genèse du projet d'*eudémonologie* conçu par Schopenhauer.

1. Déjà dans la *Brieftasche*, p. 78-79 (rédigée en 1822-1823), on trouve deux fragments – l'un sur l'envie, l'autre concernant l'influence du caractère sur la vision du monde positive ou négative ; Schopenhauer note en marge qu'ils appartiennent à l'*Eudémonologie*.
2. En octobre 1826, dans *Foliant*, deuxième partie, p. 174-188, on trouve une première

rédaction du traité avec les trente premières règles de vie ; les unes sont dans leur forme presque définitive, les autres sont seulement esquissées, avec néanmoins les notes correspondant à leur élaboration définitive ultérieure.

3. Au début de 1828, dans *Foliant*, deuxième partie, p. 362-363, Schopenhauer esquisse une nouvelle introduction à l'*Eudémonologie*, qu'il reprendra plus tard dans les *Aphorismes sur la sagesse vécue*. Il formule là, en s'appuyant sur Aristote, les critères principaux de sa conception du bonheur et des facteurs dont il dépend : *a*) ce que quelqu'un est ; *b*) ce que quelqu'un a ; *c*) ce que quelqu'un représente.
4. Dans les *Adversaria*, il rédige le traité jusqu'à une fin provisoire : en 1828, il écrit les règles 31-35 (p. 160-164), et en 1829 les règles 36-50 (p. 269-275).

Ce bréviaire consistant en cinquante règles de vie resta inédit ; cependant, Schopenhauer a glissé en partie le matériau réuni, après l'avoir fortement retravaillé, dans les « parénèses et maximes » des *Aphorismes sur la sagesse vécue*. On peut donc dire que *L'Art d'être heureux* constitue la version primitive des *Aphorismes*.

4. *La présente édition*

Pour reconstituer le petit manuel, on a réuni d'abord les cinquante règles dans l'ordre indiqué par les manuscrits, donc les textes des étapes 2 et 4 ci-dessus mentionnées. Les deux fragments de l'étape 1 ont été insérés et signalés comme tels dans des passages présumés correspondre au texte. Comme appendice au traité ainsi reconstitué, on a ajouté le nouveau projet d'introduction rédigé en 1828 (étape 3).

Le texte utilisé est celui de l'édition d'Arthur Hübscher : *Der handschriftliche Nachlass* [« Les Manuscrits posthumes »], 5 tomes (t. IV en deux parties), Kramer, Francfort, 1966-1975 (repris en poche chez Taschenbuch Verlag, Munich, 1985).

Certains fragments étaient absents de toutes les éditions et ont dû, par conséquent, être transcrits à partir du manuscrit autographe : les archives Schopenhauer de l'université et de la ville de Francfort, dirigées par Jochen Stollberg, l'ont généreusement mis à ma disposition.

Devant des règles de vie seulement esquissées, et lorsque le projet de Schopenhauer pouvait être complété ou recevoir sa forme définitive grâce à ses indications, par exemple grâce à une citation, par l'insertion d'une remarque consignée ailleurs ou avec un passage du *Monde comme volonté et*

représentation, cela a été fait et le texte ajouté a été placé entre < >. Le texte de base était l'édition des *Œuvres complètes* de Schopenhauer par Arthur Hübscher, 7 tomes, Brockhaus, Wiesbaden, 1972 (3e édition).

Entre crochets [ ], on trouvera toutes les notes de l'éditeur Franco Volpi, c'est-à-dire l'indication des sources pour les différentes parties du texte et la traduction des citations en d'autres langues, avec leurs références bibliographiques. Comme Schopenhauer cite souvent par cœur des classiques et que ce n'est pas un signe de négligence chez lui, mais l'indication de sa grande familiarité avec leurs œuvres, les citations ont été en général laissées en l'état où il les donne.

L'orthographe et la ponctuation ont été modernisées avec circonspection, et les variations dans la manière d'écrire de Schopenhauer ont été unifiées. Les noms des philosophes et des écrivains ont été normalisés (Göthe devient Goethe, Wolf devient Wolff). Dans quelques cas, on a récrit les chiffres en lettres (au lieu de « entre 4 yeux », on a maintenant « entre quatre yeux »). Au lieu d'être marqués par un espacement des lettres, comme dans l'édition de Hübscher, les mots soulignés sont rendus par des *italiques*. Les titres d'ouvrages sont également écrits en italiques.

Pour *L'Art d'être heureux* ainsi reconstitué, j'ai assuré en 1997 une édition italienne pour

l'éditeur milanais Adelphi. Elle en est déjà [octobre 1998] à la 10e réimpression. Il me reste à souhaiter que l'éducation de Schopenhauer au bonheur connaisse le même succès dans son pays d'origine * et dans les autres pays où il sera traduit.

Franco Volpi.

* L'édition allemande est sortie en 1998, après l'édition italienne.

[L'art d'être heureux
ou]
Eudémonologie[1*]

* Rappel : tous les passages entre crochets [ ] sont des notes de l'éditeur, Franco Volpi. Les passages entre < > renvoient à des passages de l'œuvre de Schopenhauer, indiqués par lui ou non et complétant les règles, mais non rédigés par lui à l'endroit où ils sont ici insérés. Les notes sans crochets d'aucune sorte, ainsi que les parenthèses dans le texte sont de Schopenhauer lui-même. Cf. ci-dessus la *Présentation* de F. Volpi, p. 7.

La *sagesse vécue* en tant que doctrine serait sans doute assez synonyme d'*Eudémonique**[2]. Elle devrait[3] enseigner à être heureux autant que faire se peut, et en l'occurrence résoudre cette tâche en remplissant encore deux conditions : éviter de paraître adopter un état d'esprit stoïque et une perspective machiavélique. Éviter le premier, la voie du renoncement et de la privation, car la science est conçue pour l'homme ordinaire, et ce dernier est trop plein de volonté (*vulgo*, « pour parler couramment » : sous l'emprise du sensible) pour qu'il ait envie de chercher son bonheur sur cette voie ; refuser le second, le machiavélisme, c'est-à-dire la maxime consistant à atteindre son bonheur aux dépens du bonheur de tous les autres, car chez l'homme ordinaire la raison nécessaire pour

* Substantif, en all. *Eudemonik (N.d.T.)*.

aller dans ce sens ne doit pas être présupposée [4].

Le domaine de l'Eudémonique se trouverait donc entre celui du stoïcisme et celui du machiavélisme, en considérant ces deux extrêmes comme des voies certes plus courtes, mais interdites pour parvenir au but : l'Eudémonique enseigne comment vivre heureux autant que faire se peut sans se livrer à de grands renoncements et de grands efforts sur soi-même, et sans considérer les autres comme rien de plus que des moyens éventuels pour réaliser ses fins [5].

En haut figurerait la proposition : le bonheur positif et parfait est impossible ; il faut seulement s'attendre à un état comparativement moins douloureux. Cependant, la prise de conscience de ce point peut aider grandement à nous faire participer au bien-être que la vie permet. De telle sorte que même les moyens pour aller vers ce but ne sont que très partiellement en notre pouvoir : *ta men eph' hêmîn* [« ce qui dépend de nous »] [6].

L'Eudémonique se diviserait ensuite en deux parties :

1) des règles pour notre comportement envers nous-mêmes,

2) pour notre comportement envers les autres hommes [7].

Avant cette séparation en deux parties, il importerait de déterminer encore plus précisément le but, donc d'expliquer en quoi résiderait le bonheur humain qu'on a dit être possible et ce qui serait essentiel pour l'acquérir.

Au premier chef : gaieté de caractère, *eukolia*, un tempérament heureux. Il détermine la capacité pour les souffrances et les joies [8].

L'accompagne d'abord et avant tout la santé du corps : celle-ci va exactement de pair avec la bonne humeur et elle en est quasiment une condition incontournable.

En troisième lieu, repos de l'esprit. *Pollô ti phronein eudaimonias prôton huparchei* [« Être raisonnable est l'essentiel du bonheur », Sophocle, *Antigone*, v. 1328 (1347-48)]. *En tô phronein gar mêden hêdistos bios* [« En l'absence de pensée réside la vie plus agréable », Sophocle, *Ajax*, v. 550 (554)].

En quatrième lieu, des avantages extérieurs : une très petite quantité. Épicure : répartition en

1) biens naturels et nécessaires ;
2) naturels et non nécessaires ;
3) ni naturels ni nécessaires [9].

Pour les deux points évoqués en premier, il faudrait se contenter d'apprendre comment acquérir tout cela (partout la nature réalise le

meilleur : du moins ce qui dépend de nous). Cet apprentissage se ferait en établissant des règles de vie : cependant, il importerait que ces dernières ne se succèdent pas *pêle mêle**, mais soient ramenées sous des rubriques qui à leur tour auraient chacune des subdivisions. C'est difficile, et je ne connais pas de travail préalable sur ce point. Le mieux est donc de commencer par mettre ces règles par écrit dans l'ordre où elles viennent et de les placer ensuite dans des rubriques pour les classer.

A titre d'essai :

RÈGLE DE VIE N° 1

< Nous sommes tous nés en Arcadie[10], autrement dit nous entrons dans la vie pleins d'exigences de bonheur et de jouissance, et nous avons l'espoir fou de les réaliser jusqu'à ce que le destin nous tombe dessus sans ménagement et nous montre que *rien* n'est à nous, qu'au contraire tout est sien puisqu'il a un droit incontestable non seulement sur tout ce que nous possédons et acquérons, mais encore sur nos bras et nos jambes, nos yeux et nos oreilles, et même sur le nez au milieu de notre visage. Vient alors l'expérience et elle

* En français dans le texte.

nous enseigne que bonheur et jouissance sont de pures chimères qu'une illusion nous indique au loin ; qu'au contraire la souffrance, la douleur sont réelles, qu'elles se font connaître elles-mêmes immédiatement sans avoir besoin d'illusion et de délais. Leur enseignement porte-t-il du fruit ? Voici que nous cessons de rechercher bonheur et jouissance, et que nous sommes uniquement préoccupés d'échapper autant que faire se peut à la douleur et à la souffrance. *Ou to hêdu, alla to alupon diôkei ho phronimos* [« Le sage n'aspire pas au plaisir, mais à l'absence de souffrance », Aristote, *Éthique à Nicomaque* VII, 11, 1152b 15]. Nous nous rendons compte que le meilleur qu'on puisse trouver sur terre est une vie présente sans souffrance, une vie qu'on puisse supporter paisiblement : une telle vie nous est-elle en partage, et nous savons l'apprécier ; nous nous gardons bien de la détruire par une quête sans fin de joies imaginaires et en nous souciant avec angoisse d'un avenir toujours incertain : ce dernier n'est-il pas entièrement entre les mains du destin, quels que soient nos efforts pour lutter contre lui ? >[11] – Par ailleurs : combien il serait insensé de toujours veiller à jouir autant que possible du présent qui est seul certain, alors que pourtant la vie entière n'est qu'une part de présent plus grande, et comme telle totalement passagère. Voir, sur ce point, le n° 14.

RÈGLE DE VIE N° 2

Éviter la jalousie : *numquam felix eris, dum te torquebit felicior* [« Tu ne seras jamais heureux tant que tu seras torturé par un plus heureux », Sénèque, *De la colère* III, 30, 3]. *Cum cogitaveris quot te antecedant, respice quot sequantur* [« Si tu réfléchis à la multitude qui te précède, songe à tous ceux qui te suivent », Sénèque, *Lettres à Lucilius* 15, 10]. Cf. n° 27.

< Rien n'est plus irréconciliable et plus cruel que la *jalousie* : et pourtant nous sommes constamment et avant tout préoccupés d'éveiller la *jalousie* ! >[12]

RÈGLE DE VIE N° 3 Caractère acquis (*cf. p. 436 de l'œuvre*)[13]

< Outre le caractère intelligible et le caractère empirique, il faut encore en évoquer un troisième, différent des deux premiers, le *caractère acquis*, qu'on ne reçoit qu'au cours de la vie, avec le commerce du monde, et dont il est question lorsqu'on est loué comme un homme ayant du caractère, ou qu'on est blâmé pour être un homme sans caractère. – Certes, on pourrait croire que du fait que le caractère empirique, en

tant qu'il fait apparaître le caractère intelligible, est immuable et, comme tout phénomène naturel, en lui-même cohérent, l'homme aussi, pour cette raison même, devrait toujours apparaître égal à lui-même et cohérent, et que par conséquent il n'aurait nul besoin de se forger artificiellement un caractère par l'expérience et la réflexion. Mais les choses se passent autrement, et on a beau être toujours le même, on ne se comprend pas soi-même à tout moment ; au contraire, on se méconnaît souvent jusqu'à ce qu'on ait acquis la connaissance personnelle de soi à un certain degré. Le caractère empirique est, comme simple pulsion naturelle, irrationnel en soi : il faut même dire que ses expressions sont par-dessus le marché contrariées par la raison, et elles le sont d'autant plus que l'homme possède plus de circonspection et de force de pensée. Car ces dernières ne cessent de lui représenter ce qui revient *à l'homme en général* en tant que caractère générique et ce dont il est capable dans son vouloir comme dans ses réalisations. Il prend ainsi plus difficilement conscience de ce que seul parmi tout le reste il veut et peut en vertu de son individualité. Il trouve en lui les dispositions pour toutes les aspirations et énergies humaines, si diverses soient-elles ; mais le degré différent de ces dispositions dans son individualité, il ne le découvre pas sans

expérience ; et s'il se met certes à suivre les aspirations qui sont seules conformes à son caractère, il n'en ressent pas moins, spécialement à certains moments et lorsqu'il est dans certaines humeurs, les incitations à des aspirations exactement contraires, inconciliables avec les précédentes : s'il veut poursuivre les premières sans être contrarié, les secondes doivent être totalement réprimées. Car de même que notre chemin physique sur la terre est toujours une ligne, jamais une surface, nous devons durant la vie, si nous voulons saisir et posséder une chose, laisser tomber, en y renonçant, une quantité innombrable d'autres choses, à droite et à gauche. Si nous n'arrivons pas à nous décider en ce sens, si, au contraire, comme des enfants à la fête foraine, nous voulons nous emparer de tout ce qui nous attire au passage, alors on a affaire aux efforts néfastes pour convertir la ligne de notre chemin en surface : nous courons dès lors en zigzag, de-ci de-là, comme des feux follets, et nous n'aboutissons à rien. – Ou, pour prendre une tout autre comparaison : dans la philosophie du droit de Hobbes, chacun possède à l'origine un droit sur toutes choses, mais aucun droit exclusif sur aucune ; ce dernier toutefois peut se porter sur des choses particulières du fait que l'individu renonce à son droit sur toutes les autres ; moyennant quoi, les autres, constatant le choix qu'il a

fait, font de même de leur côté. Il en va exactement ainsi dans la vie : nous ne sommes en mesure d'aller vraiment, avec sérieux et succès, au bout de nos aspirations au plaisir, à l'honneur, à la richesse, à la science, à l'art ou à la vertu que si nous abandonnons tout désir qui leur est étranger, si nous renonçons à tout le reste. C'est pourquoi le pur vouloir de même que le simple pouvoir ne sont pas encore en eux-mêmes suffisants : mais un homme doit aussi *savoir* ce qu'il veut, et *savoir* ce qu'il peut : c'est seulement ainsi qu'il montrera du caractère, et c'est seulement alors qu'il accomplira quelque chose de juste. Avant d'y parvenir, il est en effet sans caractère, nonobstant la cohérence naturelle de son caractère empirique, et bien qu'il doive au total rester fidèle à lui-même et suivre sa voie, il est tiraillé par son démon ; il ne décrira donc pas une ligne droite, mais une ligne tremblante, inégale ; il va hésiter, dévier, revenir en arrière, ressentir du repentir et de la souffrance : tout cela parce qu'il voit sous ses yeux, en petit et en gros, tant de choses qui sont possibles à l'homme et qu'il peut atteindre, et que pourtant il ignore cela seul qui, parmi toutes ces choses, lui convient et cela seul qu'il peut réaliser, voire même cela seul qui peut le satisfaire. C'est pourquoi il en jalousera plus d'un pour une situation et des conditions qui sont pourtant adaptées uniquement au

caractère de celui-ci, et non au sien, et dans lesquelles il se sentirait malheureux, qu'il serait même probablement incapable de supporter. En effet, de même que le poisson ne se sent bien que dans l'eau, l'oiseau seulement dans l'air, la taupe uniquement sous terre, ainsi chaque homme ne se sent bien que dans l'atmosphère appropriée pour lui ; par exemple, l'air de la cour n'est pas respirable par chacun. Par manque de lucidité sur tout cela, plus d'un fera toutes sortes de tentatives vouées à l'échec, il fera violence à son caractère sur tel point précis, et au total il devra de toute façon lui céder à nouveau : et ce qu'il obtient ainsi péniblement, contre sa nature, ne lui donnera aucun plaisir ; ce qu'il apprend ainsi restera lettre morte ; et même, dans une perspective éthique, un acte trop noble pour son caractère, surgi non pas de la pure, de l'immédiate aspiration, mais d'un concept, d'un dogme, perdra tout mérite, même à ses propres yeux, à cause du repentir égoïste qui s'ensuivra. *Velle non discitur* [« On n'apprend pas à vouloir », Sénèque, *Lettres à Lucilius* 81, 14]. Nous prenons conscience de la nature inflexible des caractères étrangers grâce à l'expérience ; jusque-là, nous partageons la croyance infantile que par des représentations raisonnables, des prières et des supplications, des exemples et de la générosité nous pourrions amener quelqu'un à ce qu'il

renonce à quelque aspect de lui-même, qu'il change sa manière d'agir, qu'il laisse de côté une façon de penser ou même qu'il augmente ses capacités. Il en va de même pour nous. Il nous faut d'abord apprendre par l'expérience ce que nous voulons et ce que nous pouvons : jusque-là, nous ne le savons pas, nous sommes dépourvus de caractère, et souvent il faut que nous soyons rejetés sur notre propre chemin par de violents coups venus de l'extérieur. – Mais une fois que nous l'avons enfin appris, alors nous avons atteint ce que dans le monde on appelle caractère, le *caractère acquis*. Celui-ci n'est donc rien d'autre qu'une connaissance aussi parfaite que possible de sa propre individualité : c'est le savoir abstrait, et par conséquent évident, des propriétés immuables de son propre caractère empirique ainsi que de la mesure et de l'orientation de ses forces spirituelles et corporelles, donc de l'ensemble des forces et des faiblesses de l'individualité personnelle. Cela nous rend capables de réaliser maintenant de façon réfléchie et méthodique le rôle en soi invariable de notre propre personne, qu'auparavant nous naturalisions sans règle aucune, et de combler, sous la houlette de concepts solides, les lacunes que des humeurs ou des faiblesses introduisent dans ce rôle. Nous avons désormais soumis le comportement, qui est de toute façon nécessairement

conforme à notre nature individuelle, à des maximes qui nous sont toujours présentes ; grâce à elles, nous réalisons ce comportement de manière aussi réfléchie que s'il avait été appris, sans jamais nous laisser égarer par l'influence passagère de l'humeur ou de l'impression du moment présent, sans être freinés par l'amertume ou la douceur d'une singularité rencontrée en cours de route, sans hésitations, sans oscillations, sans incohérences. Nous cesserons alors, comme font les novices, de soupeser, d'essayer, d'errer de-ci de-là pour voir ce que nous voulons au juste et ce dont nous sommes capables ; bien au contraire, nous le savons une fois pour toutes, pour chaque choix à faire nous avons des maximes universelles à appliquer à des cas particuliers et nous arrivons rapidement à la décision. Nous connaissons notre volonté en général et ne nous laissons guère détourner par notre humeur, ou par des invites extérieures à décider dans le cas particulier ce qui lui est contraire dans l'ensemble. Nous connaissons par conséquent ainsi le type et la mesure de nos forces et de nos faiblesses, et nous nous épargnerons ainsi bien des souffrances. Car, en réalité, il n'y a absolument pas de satisfaction ailleurs que dans l'usage et la sensation de ses propres forces, et la plus grande douleur est de constater l'absence de forces là où l'on a besoin d'elles. Si donc nous avons décou-

vert où se trouvent nos forces et nos faiblesses, nous développerons nos qualités naturelles les plus éminentes, nous les utiliserons, nous chercherons à en user de toutes les manières et nous irons toujours là où elles ont valeur et là où elles sont en vigueur, tandis que nous éviterons totalement, et en nous dépassant nous-mêmes, les objectifs pour lesquels nous avons de faibles dispositions ; nous nous garderons de tenter ce qui de toute façon ne nous réussit pas. Seul celui qui est parvenu à ce point sera toujours, de façon pleinement réfléchie, totalement lui-même, et il ne sera pas abandonné par lui-même, car il aura toujours su ce qu'il pouvait s'imposer à lui-même. C'est pourquoi il aura souvent en partage la joie de sentir ses forces, et rarement il éprouvera la douleur d'avoir à se souvenir de ses faiblesses – ce qu'est cette humiliation-là, qui provoque peut-être la suprême souffrance spirituelle : le fait de beaucoup mieux supporter de regarder clairement en face sa malchance plutôt que sa maladresse. – Si donc nous sommes désormais parfaitement au clair sur nos forces et nos faiblesses, nous ne chercherons pas à exhiber des forces que nous n'avons pas, nous ne nous amuserons pas avec de la fausse monnaie, car de tels faux-semblants manquent en fin de compte leur but. En effet, l'homme entier n'est que la manifestation de sa volonté ; rien, par conséquent, ne

saurait être pire que de partir de la réflexion pour vouloir être quelque chose d'autre que ce qu'on est : car c'est une contradiction immédiate de la volonté avec elle-même. Imiter des propriétés et des particularités qu'on n'a pas doit être davantage blâmé que le port des vêtements d'un autre : car c'est le constat de sa propre inanité exprimé par soi-même. La connaissance de ses propres tendances et de ses capacités en tout genre ainsi que de leurs limites variables est, dans cette perspective, le chemin le plus sûr pour parvenir autant que faire se peut au contentement de soi-même. Car ce qui est vrai des circonstances extérieures l'est aussi des états intérieurs : à savoir qu'il n'est pas de consolation efficace pour nous hors de la pleine certitude de la nécessité immuable. Un mal nous ronge, qui nous atteint moins que la pensée à propos des moyens qui auraient pu le détourner de nous ; moyennant quoi, rien n'est plus efficace pour assurer notre tranquillité que de contempler ce qui est arrivé sous l'angle de la nécessité : car sous cet angle, tous les événements contingents se présentent comme les instruments du destin souverain et nous reconnaissons de surcroît que le mal advenu est intervenu inexorablement en raison du conflit entre états intérieurs et circonstances extérieures – rien n'est plus efficace donc que le fatalisme. En vérité d'ailleurs, nous ne gémissons et ne

fulminons qu'aussi longtemps que nous espérons ainsi ou bien agir sur d'autres, ou nous stimuler nous-mêmes en vue d'efforts sans précédents. Mais enfants et adultes savent fort bien s'estimer contents dès qu'ils prennent clairement conscience que c'est ainsi et pas autrement :

thumon eni stêthessi philon damasantes anagkê
(Animo in pectoribus nostro domito necessitate).

[« Comprimant la fureur renfermée dans sa poitrine »,

Homère, *Iliade* XVIII, v. 113.]

Nous ressemblons aux éléphants en captivité qui, des jours durant, se déchaînent et se débattent, jusqu'à ce qu'ils comprennent que c'est sans résultat ; et subitement ils s'offrent alors au joug, domptés pour toujours. Nous sommes comme le roi David qui, tant que son fils vivait encore, assaillait sans arrêt Jéhovah de supplications et se comportait comme un désespéré ; mais dès que le fils fut mort, il n'y pensa plus. De là vient que d'innombrables maux durables – infirmité, pauvreté, rang social inférieur, laideur, habitat misérable – sont supportés dans une parfaite indifférence par des individus innombrables et ne sont plus même sentis, comme des plaies cicatrisées, uniquement parce que ces gens

savent que la nécessité interne ou externe ne laisse pas d'autre choix ; de plus heureux, au contraire, ne voient pas comment on peut supporter cela. Rien ne réconcilie davantage tant avec la nécessité externe qu'avec la nécessité interne qu'une connaissance claire de chacune. Quand nous avons clairement et une fois pour toutes reconnu nos qualités et nos forces aussi bien que nos défauts et nos faiblesses, alors notre objectif est fixé à partir de là et nous nous satisfaisons de l'inatteignable ; nous échappons ainsi le plus sûrement, pour autant que notre individualité le permet, à la plus terrible de toutes les douleurs, l'insatisfaction par rapport à nous-mêmes, cette insatisfaction qui est la conséquence inéluctable de l'ignorance de l'individualité propre, de la fausse obscurité et de l'esprit présomptueux qui en résulte. Le vers d'Ovide admet une application appropriée aux chapitres amers de la connaissance de soi qu'on recommande ici :

Optimus ille animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

[« Le meilleur adjuvant de l'âme est celui qui brise
Une fois pour toutes les chaînes douloureuses qui
bridént le cœur »,
Ovide, *Remedia amoris*, v. 293-294.]

Nous arrêtons là avec le *caractère acquis* ; il est à vrai dire moins important pour l'éthique personnelle que pour la vie dans le monde ; son explicitation s'ajoutait cependant à celle du caractère intelligible et du caractère empirique comme le troisième type de caractère ; il s'imposait de nous livrer à un examen détaillé à son sujet pour que nous voyions clairement comment la volonté est soumise dans toutes ses manifestations à la nécessité, alors qu'on peut cependant dire qu'elle est en soi libre, et même toute-puissante. >

RÈGLE DE VIE N° 4 Ce qu'il en est de la revendication à posséder
(*voir ce qui est ajouté p. 442 de l'œuvre*)[14]

< Les biens qu'un homme n'a jamais songé à réclamer ne lui manquent absolument pas : bien au contraire, même sans eux, il est parfaitement satisfait. Tandis qu'un autre, qui possède mille fois plus que lui, se sent malheureux parce qu'une chose qu'il veut avoir lui échappe. Chacun a, dans cette perspective, un horizon propre pour ce qu'il peut éventuellement atteindre : ce qu'il revendique d'avoir va jusqu'à cette limite. Quand un objet contenu dans ce périmètre s'offre à lui

de telle sorte qu'il peut s'attendre à l'obtenir, il se sent heureux ; et malheureux, en revanche, si des difficultés interviennent qui le privent de cette perspective. Ce qui se tient hors de cet horizon n'a sur lui aucun effet. C'est pourquoi le pauvre n'est pas troublé par les grandes possessions des riches, et, à l'inverse, le riche n'est pas consolé, quand ses projets échouent, par la quantité de biens qu'il possède déjà. La richesse ressemble à l'eau de mer : plus on en boit et plus on a soif. – On peut dire la même chose de la gloire. – Après la perte de richesses, ou d'une situation aisée, notre humeur habituelle, sitôt la première souffrance surmontée, n'est pas très différente de ce qu'elle était avant : cela est dû au fait qu'après que le destin a restreint le facteur de nos biens, nous aussi diminuons de même fortement le facteur de nos prétentions. Mais cette opération est proprement la chose douloureuse à la suite d'une infortune : quand elle est arrivée à son terme, la souffrance ne cesse de devenir moindre, et à la fin on ne la sent même plus : la plaie se cicatrise. A l'inverse, lors d'une bonne fortune, la poussée de nos prétentions s'accentue, et elles gonflent : là réside la joie. Mais elle aussi ne dure que le temps nécessaire pour que cette opération aille entièrement à son terme : nous nous habituons à la quantité plus grande de prétentions et devenons indifférents à la posses-

sion qui lui correspond. C'est ce qu'exprime déjà le passage d'Homère (*Odyssée* XVIII, 130-137), qui conclut :

Toios gar noos estin epichthoniôn anthropôn,
Hoion eph' hêmar agei patêr andrôn te thèôn te.

[« Car l'état d'esprit des hommes qui habitent la terre ressemble
au jour qu'offrit le père des dieux et des hommes. »]

La source de nos insatisfactions réside dans nos tentatives sans cesse répétées pour accroître le facteur de nos prétentions alors que reste inchangé l'autre facteur, qui empêche d'aller dans ce sens. >

RÈGLE DE VIE N° 5 La quantité individuelle naturelle de la souffrance
(*voir p. 455 de l'ouvrage ainsi que le passage sur la* cura praedominans)[15]

< Du reste, à travers ces considérations sur le caractère inévitable de la souffrance et le refoulement d'une souffrance par une autre, ainsi que sur l'appel au nouveau du fait du retrait de l'ancien, on pourrait même être amené à l'hypothèse

paradoxale, mais non dépourvue de vraisemblance, qu'en tout individu la mesure de souffrance qui lui est inhérente serait déterminée une fois pour toutes par sa nature, laquelle mesure ne pourrait ni demeurer vide ni être trop remplie, si variable soit la forme de la souffrance. La souffrance et le bien-être qu'on ressent ne seraient donc pas du tout déterminés de l'extérieur, mais précisément par cette mesure, par ces dispositions, qui peuvent certes subir, en fonction de l'état physique, quelques baisses ou quelques hausses à divers moments, mais qui, dans l'ensemble, resteraient identiques et ne seraient rien d'autre que ce qu'on appelle le tempérament de l'individu, ou plus exactement le degré selon lequel il serait, comme le dit Platon au livre 1 de *La République*, *eukolos* ou *dyskolos*, d'humeur légère ou d'humeur morose. – En faveur de cette hypothèse ne plaide pas seulement l'expérience bien connue que de grandes douleurs rendent totalement insensible à toutes les petites, et à l'inverse, qu'en l'absence de grandes douleurs les moindres désagréments nous tourmentent et nous contrarient ; mais l'expérience apprend aussi que, lorsqu'un grand malheur dont la seule pensée nous faisait frissonner finit par intervenir réellement, notre humeur, une fois surmontée la première souffrance, reste au total assez inchangée ; et aussi, à l'inverse, qu'après l'avènement

d'un bonheur longtemps désiré, nous ne nous sentons pas, au total et durablement, sensiblement mieux et plus à l'aise qu'auparavant. Seul l'instant où intervient cette modification nous émeut de manière inhabituellement forte, comme un profond chagrin ou une vive allégresse ; mais tous deux s'évanouissent bientôt, car ils reposaient sur l'illusion. En effet, ils ne naissent pas à travers le plaisir ou la douleur immédiatement actuels, mais uniquement de par l'ouverture d'un avenir nouveau qui se trouve anticipé en eux. C'est uniquement du fait que la souffrance ou la joie empruntaient au futur qu'elles ont pu acquérir une intensité au-delà de la norme, et par suite nullement de manière durable. – En faveur de l'hypothèse proposée selon laquelle, dans la connaissance comme dans le sentiment de la douleur ou du bien-être, une très grosse part relève de la subjectivité et serait déterminée *a priori*, on peut encore avancer à l'appui les remarques suivantes : la nature heureuse ou morose de l'homme n'est manifestement pas déterminée par des circonstances extérieures, par la richesse ou par la classe sociale : nous rencontrons en effet autant de visages heureux parmi les pauvres que parmi les riches ; en outre, les motifs qui provoquent le suicide sont extrêmement divers : il nous est impossible d'avancer un malheur qui serait assez grand pour simplement

le provoquer avec une grande probabilité chez tous les caractères, et peu de malheurs qui seraient assez minces pour que d'autres, d'égale importance, ne l'aient pas déjà provoqué. Si donc le degré de notre bonne humeur ou de notre tristesse n'est pas en tout temps identique, nous ne l'attribuerons pas, conformément aux vues qui précèdent, au changement de circonstances extérieures, mais à celui des conditions intérieures, de l'état physique où l'on se trouve. En effet, lorsqu'une hausse de notre bonne humeur se produit, une hausse effective quoique toujours seulement temporaire – notre bonne humeur pouvant même aller jusqu'à la félicité –, elle intervient en général sans la moindre raison. Certes, souvent nous voyons notre souffrance naître uniquement d'une situation extérieure déterminée et, visiblement, nous ne sommes oppressés et troublés que par elle ; nous croyons alors qu'il suffirait que cette situation disparaisse pour que le plus intense contentement s'installe nécessairement. Or c'est là une illusion. Au total, la mesure de notre souffrance et de notre bien-être est, selon notre hypothèse, déterminée en permanence subjectivement et, par rapport à elle, le motif externe de trouble que nous avons évoqué n'est que l'équivalent d'un vésicatoire pour le corps, où toutes les mauvaises substances dispersées par ailleurs viennent se rassembler. La dou-

leur ayant son origine dans notre être pour ce laps de temps et pour cette raison inextirpable serait, sans cette cause extérieure déterminée de souffrance, répartie en cent points et elle apparaîtrait sous la forme de cent petites contrariétés et soucis pour des choses que pour l'instant nous ignorons totalement : en effet, notre capacité à souffrir est déjà remplie par le mal principal qui a concentré toute la douleur dispersée par ailleurs en un seul point. A quoi correspond aussi l'observation suivante : lorsque notre cœur est enfin libéré, grâce à une heureuse issue, d'une grande inquiétude qui nous oppressait, bientôt une autre vient prendre sa place : toute la matière de cette nouvelle inquiétude était déjà là auparavant, mais elle ne pouvait pénétrer dans la conscience comme souci car celle-ci n'avait plus la capacité pour cela ; moyennant quoi, cette matière du souci est restée immobilisée, comme une sombre et invisible substance nébuleuse à l'extrême limite de l'horizon de la conscience. Mais maintenant qu'il y a de la place, cette matière toute prête se manifeste aussitôt et occupe le trône du souci dominant (*prutaneuousa*) du jour : même si, de par sa consistance, elle est beaucoup plus légère que la matière de l'inquiétude qui s'est dissipée, elle s'y connaît cependant pour se gonfler jusqu'à l'égaler en grosseur apparente et occuper ainsi pleinement

le trône, comme inquiétude principale du jour.

Joie immodérée et souffrance très violente n'arrivent jamais qu'à la même personne : car toutes deux se conditionnent mutuellement, et elles sont aussi conditionnées en commun par une grande vitalité de l'esprit. Comme nous l'avons vu à l'instant, toutes deux sont produites non par ce qui est purement actuel, mais par anticipation de l'avenir. Mais la souffrance est essentielle à la vie et, de plus, elle est déterminée, pour ce qui est de son intensité, par la nature du sujet ; aussi des changements subits, du fait qu'ils sont toujours extérieurs, ne sauraient à proprement parler modifier son intensité. C'est pourquoi l'allégresse ou la souffrance immodérées ont toujours pour fondement une erreur et une illusion : par suite, ces deux exaltations de l'âme pourraient être évitées grâce à la réflexion. Cette allégresse immodérée (*exultatio, insolens laetitia*) repose toujours sur la chimère d'avoir trouvé dans la vie quelque chose qu'il est tout simplement impossible d'y rencontrer, à savoir une satisfaction durable des désirs, ou des soucis, lancinants qui ne cessent de renaître. De toute chimère singulière de ce genre il faut se déprendre sans trêve plus tard et, lorsqu'elle disparaît, la payer d'autant de souffrances amères que son avènement avait suscité de joie. En quoi elle ressemble parfaitement à un sommet d'où

l'on ne peut descendre qu'en chutant : c'est pourquoi on devrait l'éviter ; toute souffrance subite, immodérée, n'est précisément que la chute d'un sommet, la disparition d'une telle chimère, et elle est donc déterminée par elle. Par conséquent, on pourrait éviter les deux si l'on prenait sur soi pour toujours examiner avec une totale clarté les choses dans leur ensemble et dans leurs rapports et se garder fermement de leur conférer effectivement les couleurs qu'on souhaiterait qu'elles aient. L'éthique stoïcienne s'efforçait essentiellement de libérer le cœur de toutes ces chimères et de leurs conséquences, et de lui donner à la place une impassibilité inébranlable. Horace est rempli de cette conception dans l'ode célèbre :

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia.

[« N'oublie pas de garder en des temps pénibles
l'impassibilité, comme en des temps heureux
un cœur sait tempérer
la joie insolente »,

Horace, *Carmina* II, 3.]

Mais la plupart du temps nous nous fermons à la connaissance, comparable à une potion amère, qui sait que la douleur est essentielle à la vie et que par conséquent elle ne nous submerge pas du dehors, mais que chacun en transporte au sein de lui-même la source invincible. A l'inverse, nous cherchons toujours, pour la souffrance qui jamais ne s'éloigne de nous, une cause singulière externe, pour ainsi dire un prétexte, à l'instar de l'homme libre qui se fabrique une idole pour avoir un maître. Car infatigablement, nous courons de désir en désir, et même si toute satisfaction atteinte ne nous comble pas pour autant, si pleine de promesses qu'elle fût, qu'au contraire elle apparaît en général très vite comme une erreur humiliante, nous ne réalisons cependant pas que nous puisons avec le tonneau des Danaïdes : au contraire, nous nous hâtons sans fin vers de nouveaux désirs.

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera ; post aliud, cuum contingit illud, avemus ;
Et sitis aequa tenet vitae semper hiantes.

(*Lucrèce* III, 1095.)

[« Car aussi longtemps que ce que nous désirons nous manque,
cela nous semble surpasser en valeur toute chose ;

mais dès que nous l'avons, une autre surgit,
et ainsi nous sommes tenus en tout temps par une soif égale,
nous qui sommes altérés et aspirons à la vie. »]

Ou bien on se perd ainsi à l'infini, ou bien – chose plus rare et présupposant déjà une certaine force du caractère – nous avançons jusqu'à ce que nous tombions sur un vœu non exaucé et auquel pourtant nous ne saurions renoncer ; nous avons alors pour ainsi dire ce que nous cherchions, c'est-à-dire quelque chose que nous pouvons en permanence accuser à la place de nous-mêmes d'être la source de notre souffrance : nous sommes ainsi scindés en deux quant à notre destin, mais, en contrepartie, réconciliés avec notre existence ; en effet, savoir que pour cette existence même la souffrance est essentielle et qu'une vraie satisfaction est impossible – cette connaissance s'éloigne à nouveau. La conséquence du genre d'évolution évoqué en dernier est une humeur quelque peu mélancolique, une unique grande douleur portée en permanence et, par suite, du mépris pour toutes les douleurs ou joies mineures ; par voie de conséquence, une manifestation déjà plus digne que la quête permanente de figures trompeuses sans cesse renouvelées – une attitude beaucoup plus fréquente. >

RÈGLE DE VIE N° 6

Faire de bon cœur ce qu'on peut et souffrir de bon cœur ce qu'on doit. *Zômen gar ouk hôs thelômen, all' hôs dunametha* [« Nous devons vivre non pas comme nous voulons, mais comme nous pouvons », *Gnomici poetae Graeci*, Fleischer, Leipzig, 1817, p. 30].

RÈGLE DE VIE N° 7

Méditer mûrement une chose avant de la mettre en œuvre : mais une fois ceci fait et alors qu'on en attend l'issue, ne pas s'inquiéter en ne cessant d'en peser les risques possibles. Laisser maintenant l'affaire totalement de côté, exclure la réflexion qui la concerne en se rassurant avec la conviction que tout a été mûrement réfléchi en temps voulu. Arrive néanmoins une vilaine issue : il en est ainsi parce que toutes choses sont soumises au hasard et à l'erreur.

RÈGLE DE VIE N° 8

Limiter le cercle de ses relations : on offre ainsi moins de *prise* * au malheur. La limitation rend heureux, etc.

RÈGLE DE VIE N° 9

Ou to hêdu diôkei ho phronimos, alla to alupon [« Le sage n'aspire pas au plaisir, mais à l'absence de souffrance », Aristote, *Éthique à Nicomaque* VII, 11, 1152b 15].

RÈGLE DE VIE N° 10

Subjice te rationi si tibi subjicere vis omnia. Sic fere Seneca [« Soumets-toi à la raison si tu veux te soumettre tout », approximativement d'après Sénèque, *Lettres à Lucilius* 37, 4]. Cf. n° 21.

* En français dans le texte.

RÈGLE DE VIE N° 11

Une fois qu'un malheur est là et qu'il n'y a rien à faire, ne pas se permettre non plus de penser que les choses pourraient être autrement, comme le roi David et les éléphants capturés[16]. Sinon, l'on est un *heautontimoroumenos* [« bourreau de soi-même », Térence]. Cependant, l'attitude inverse a l'avantage, en nous châtiant nous-mêmes, de nous rendre plus prudents pour une autre fois.

RÈGLE DE VIE N° 12 Sur la confiance
(*à propos de la confiance, cent cinquième lettre de Sénèque ; voir aussi plusieurs aspects dans mon* Eis heauton)

[« Mais rien ne servira autant que de se comporter sans se faire remarquer et de parler très peu avec autrui, très souvent avec soi-même. Il y a une sorte de séduction de la conversation qui se faufile et s'insinue et qui arrache des secrets en n'agissant pas autrement que l'ivresse ou l'amour. Personne ne gardera par-devers soi ce qu'il a entendu ; personne ne dira autant qu'il en a entendu. Celui qui ne garde pas une information pour lui-même ne gardera pas non plus le

nom de son auteur. Chacun a un homme à qui il fait confiance autant qu'à soi-même ; parviendrait-il à dominer son goût du bavardage et à se contenter de l'oreille d'*un seul* homme, il finira tout de même par informer la population ; ainsi ce qui à l'instant encore était un secret est la conversation de tous. »] [17]

RÈGLE DE VIE N° 13

Quand on est de bonne humeur, ne pas se donner de surcroît à soi-même permission de chercher, au moyen de la réflexion, si l'on a aussi des raisons d'être de bonne humeur en toutes circonstances (cf. *Quartant* [1826], § 108 : < Rien n'est plus assuré de son salaire que la *bonne humeur* : car, en elle, salaire et action sont tout un. [*Remarque* : Quiconque est de bonne humeur a toujours une raison de l'être, en l'occurrence celle-ci précisément : qu'il est de bonne humeur.] Rien n'est capable comme elle de remplacer sûrement et en abondance tout autre bien. Quelqu'un est-il riche, jeune, beau, couvert d'honneurs ? La question se pose alors si, étant tout cela, il est *de bonne humeur*, à supposer qu'on veuille juger de son bonheur. Mais à l'inverse, s'il est de bonne humeur, peu importe qu'il soit jeune, vieux, pauvre, riche : il est heu-

reux. – Nous devons donc ouvrir portes et fenêtres à la bonne humeur, peu importe quand elle se décide à venir. Car elle ne vient jamais au mauvais moment, alors que souvent nous nous demandons si nous devons la laisser entrer en voulant d'abord réfléchir si nous avons une raison d'être de bonne humeur, ou pour éviter qu'elle nous éloigne de nos réflexions pleines de sérieux et de nos graves soucis. Ce que nous améliorons avec ces derniers est fort incertain ; en revanche, la bonne humeur est le gain le plus sûr qui soit. Et comme sa valeur ne vaut que pour le présent, elle représente le souverain bien pour des êtres dont la réalité a la forme d'un présent indivisible entre deux périodes infinies. Si donc la bonne humeur est le bien qui peut remplacer tous les autres et qui ne peut être lui-même remplacé par aucun autre, nous devrions donner à l'acquisition de ce bien la priorité sur toute autre aspiration. Mais il est certain que rien ne contribue moins à la bonne humeur que les occasions de bonheur extérieures, et rien plus que la *santé*. C'est pourquoi nous devrions placer cette dernière avant tout le reste, et chercher avec zèle à conserver le *niveau élevé* d'une santé *parfaite*, dont la fleur est la bonne humeur. Acquérir cette dernière exige qu'on évite tous les excès ainsi que tous les mouvements d'humeur violents ou désagréables, également tous les

efforts intellectuels intenses et prolongés, enfin tous les jours au moins deux heures d'exercice rapide à l'air libre.>[18])

RÈGLE DE VIE N° 14

On pourrait dire qu'une grande part de la sagesse vécue repose sur la juste proportion selon laquelle nous portons notre attention tantôt sur le présent et tantôt sur le futur, afin d'éviter que l'un nous pervertisse l'autre. Beaucoup vivent trop dans le présent (les inconscients), d'autres trop dans le futur (les inquiets et les soucieux) ; il est rare qu'il y en ait un qui garde exactement la mesure. Ceux que leurs aspirations font vivre uniquement dans le futur, tourner leur regard toujours vers l'avant et courir impatiemment vers ce qui est en train d'advenir comme si ce dernier allait enfin apporter le vrai bonheur, ceux donc qui laissent passer le présent sans en profiter quand il est là et sans y prêter attention, ceux-là ressemblent à l'âne italien de Tischbein, avec sa botte de foin préalablement reliée à une corde pour accélérer son pas. Ils ne vivent jamais qu'*ad interim*, jusqu'à leur mort. La tranquillité du présent a tout au plus le droit d'être troublée par des maux qui sont eux-mêmes certains et dont le moment où ils arrivent

est également certain. Mais ils sont très peu nombreux : car, ou ils sont eux-mêmes simplement possibles, dans le meilleur des cas probables, ou ils sont certains mais le moment de leur arrivée totalement indéterminé, ainsi la mort. – Si nous voulons entrer dans ces deux logiques, nous n'avons plus un instant de tranquillité. Pour ne pas perdre la tranquillité toute notre vie durant avec des maux incertains ou indéterminés, nous devons nous habituer à considérer les premiers comme s'ils n'arrivaient jamais, et les seconds comme s'ils n'arrivaient certainement pas maintenant.

RÈGLE DE VIE N° 15

Un homme qui reste serein en dépit de tous les accidents de la vie montre simplement qu'il sait combien les malheurs possibles de la vie sont terribles et d'une diversité à n'en plus finir, et par conséquent il considère le malheur actuel comme une très petite part de ce qui pourrait arriver ; et, à l'inverse, celui qui est conscient de ce dernier point et le médite restera constamment serein. Par suite *All's well that ends well*, p. 258 [19]. Voir, sur ce point, la règle n° 19.

RÈGLE DE VIE N° 16

< Nous sommes tous nés en Arcadie, c'est-à-dire : nous venons dans le monde remplis d'exigences de bonheur et de plaisir et nous gardons l'espérance folle de les réaliser jusqu'à ce que le destin se rappelle brutalement à nous et nous montre que *rien* n'est nôtre, mais que tout est sien : il possède en effet un droit incontestable non seulement sur tous nos biens et toutes nos acquisitions, mais encore sur nos bras et nos jambes, nos yeux et nos oreilles, et même sur le nez au milieu de notre visage. Ensuite vient l'expérience et elle nous apprend que bonheur et plaisir sont de pures chimères qu'un mirage nous montre au loin, qu'au contraire la souffrance, la douleur sont réelles, qu'elles se font connaître elles-mêmes immédiatement sans avoir besoin de l'illusion et de l'attente. Si son enseignement porte du fruit, nous cessons de rechercher le bonheur et le plaisir et sommes uniquement préoccupés d'échapper autant que faire se peut à la douleur et à la souffrance. *Ou to hêdu, alla to alupon diôkei ho phronimos* [« Le sage n'aspire pas au plaisir, mais à l'absence de souffrance », Aristote, *Éthique à Nicomaque* VII, 11, 1152b 15]. Nous voyons que le mieux qu'on puisse trouver au monde est un présent sans souffrance, qu'on

puisse supporter paisiblement. Qu'un tel présent nous vienne en partage, et nous savons l'apprécier et nous nous gardons certainement de le pervertir en aspirant sans trêve à des joies imaginaires ou en nous souciant avec inquiétude d'un avenir toujours incertain : n'est-il pas entièrement entre les mains du destin, quels que soient nos efforts pour le contrecarrer ? >[20]

RÈGLE DE VIE N° 17[21]

< Comme tout *bonheur* et tout *plaisir* sont de genre *négatif*, mais que la souffrance est de genre *positif*, la vie n'est pas là pour qu'on en jouisse, mais pour être conquise, traversée ; c'est pourquoi *degere vitam, vita defingi, scampa cosi* [tâche de t'en sortir]. Quiconque passe sa vie sans souffrances excessives, physiques ou psychiques a eu le sort le plus heureux qu'on pouvait trouver, et non pas celui qui a eu en partage les joies et les plaisirs les plus grands[22]. Quiconque veut mesurer le bonheur du cours d'une vie d'après ces derniers a un critère tout à fait faux, car les joies sont négatives : qu'elles puissent rendre heureux est une illusion que nourrit et attise l'envie, car elles ne sont pas ressenties positivement, contrairement aux souffrances ; celles-ci sont donc le critère du bonheur de la

vie, par leur absence. De ce qu'on vient de dire, il s'ensuit qu'on doit éviter d'obtenir des plaisirs grâce à des souffrances, fût-ce des souffrances seulement virtuelles, car l'on paie ainsi du négatif et par conséquent du chimérique par du positif et du réel. A l'inverse, c'est gain que de sacrifier des plaisirs pour obtenir par là d'être libéré de souffrances, et ce pour la même raison. – Dans les deux cas, il est indifférent que les souffrances succèdent ou précèdent les plaisirs. *Ou to hêdu... alla to alupon diôkei ho phronimos* : [« Le sage n'aspire pas au plaisir, mais à l'absence de souffrance », Aristote, *Éthique à Nicomaque* VII, 11, 1152b 15]. Une des plus grandes chimères, que nous suçons avec le lait de l'enfance et dont nous ne sommes que tardivement débarrassés, est *précisément* que la valeur *empirique* de la vie réside dans ses *plaisirs*, qu'il existe des joies et des possessions qui rendent positivement heureux : on cherche donc à les acquérir jusqu'à ce que le *desengàno* [la désillusion] arrive trop tard, jusqu'à ce que lors d'une chasse au bonheur et au plaisir, qui ne sont pas du tout réellement disponibles, nous ayons trouvé ce qui est réellement disponible : douleur, souffrance, maladie, souci et mille autres choses. Au lieu que nous ayons précocement reconnu que des biens positifs sont une chimère mais que des douleurs positives sont réelles, et que nous soyons uniquement pré-

occupés d'éviter de loin ces dernières, d'après Aristote *ou to hêdu, alla to alupon diôkei ho phronimos* [« Le sage n'aspire pas au plaisir, mais à l'absence de souffrance », Aristote, *Éthique à Nicomaque* VII, 11, 1152 b 15].

(Doit-on éviter de cueillir une rose
Parce que l'épine peut nous piquer ?)

Il semble même que là réside à proprement parler l'idée essentielle du *cynisme*. En effet, qu'est-ce qui poussait les cyniques à rejeter tous les plaisirs si ce n'était justement l'idée des douleurs liées à eux de près ou de loin : les éviter leur paraissait beaucoup plus important que d'accéder aux plaisirs. Ils étaient profondément saisis par l'*apperçu** de la négativité du plaisir et de la positivité de la douleur, et par voie de conséquence ils faisaient tout pour échapper à la douleur en rejetant de manière absolument délibérée les plaisirs ; ces derniers leur apparaissaient tout simplement comme autant de pièges qui entraînent dans les douleurs [23].

(Et là-dessus se greffe ceci : la vie de l'homme a *deux faces principales*, une face *subjective*, *intérieure*, et une face *objective*, *extérieure*. La face *subjective intérieure* concerne le bien-être et

* En français (*sic*) dans le texte.

la douleur, la joie et la souffrance. Ce à quoi nous avons à nous tenir vient d'être dit : le degré et la quantité la plus faible possible de souffrances sont ici la chose suprême à atteindre : c'est la face passive.

La face *objective extérieure*, c'est l'image que présente l'évolution de notre vie, la manière dont nous exécutons notre rôle, *to kalôs ê kakôs zên* [la vie belle ou la vie mauvaise]. Là résident la vertu, l'héroïsme, les réalisations de l'esprit : c'est la part active. Et là, la différence entre tel homme et tel autre est infiniment plus grande que sur l'autre face, où un peu plus ou un peu moins de souffrance constitue la seule différence. C'est pour cela que la face objective de notre vie (*to kalôs zên* [la vie belle]) devrait être le principal objet de notre attention, alors qu'en général c'est l'autre qui l'emporte (*to eu zên* [le vivre bien]).

Précisément parce que notre action se situe de ce côté qui se présente comme objectif, extérieur, les Grecs considéraient la vertu et ce qui l'accompagne comme le *kalon* de la vie : ce qui est beau à voir. Et justement parce que c'est uniquement de ce côté-là qu'il y a de grandes différences entre l'homme et l'homme, même celui qui prend ici la première place est néanmoins, sur la première face dont nous avons parlé, assez semblable aux autres : le bonheur positif n'est

pas au rendez-vous, pour lui non plus, mais des souffrances positives, comme pour tous les autres.

« Une couronne de lauriers est, quand tu l'aperçois,
Un signe… »
[« La couronne de lauriers est, là où elle t'apparaît,
Un signe davantage de la souffrance que du bonheur »

Goethe, *Tasse* III, 4.] >[24]

RÈGLE DE VIE N° 18

Il faut brider son imagination en toutes choses concernant notre bien-être et notre douleur, notre espoir et nos craintes. Si l'on se dépeint par l'imagination de possibles cas de bonheur et leurs conséquences, on se rend la réalité encore plus invivable, on construit des châteaux de cartes et plus tard, à cause de la désillusion, il faut chèrement les payer. Mais s'offrir en imagination des cas de malheur possibles peut avoir des conséquences encore pires : comme le dit Gracian[25], cela peut faire de notre imagination notre bourreau détestable. En effet, si l'on allait chercher très loin le thème qui mène aux sombres imaginations et si on le choisissait à partir de morceaux épars, cela ne pourrait faire de mal : en

effet, à notre réveil, nous saurions de suite que tout cela est pure invention, et cela constituerait un avertissement par rapport à des cas de malheur éloignés, mais cependant possibles. Seulement, notre imagination ne cultive pas d'habitude ces derniers, si utiles qu'ils puissent être ; de façon totalement vaine, elle ne construit que des châteaux de cartes pleins de gaieté ; en revanche, alors qu'un malheur quelconque déjà nous menace, l'imagination est souvent occupée à le dépeindre ; ce faisant, elle le grossit toujours, elle le rend proche et encore plus effrayant qu'il n'est. Au réveil, impossible de nous débarrasser d'un tel rêve, comme nous le faisons avec le rêve gai : ce dernier, la réalité le dément immédiatement, et ce qui pourrait encore être possible en lui nous l'abandonnons au destin. Il en va autrement au sortir de rêves sombres : nous n'avons aucun critère concernant le degré de leur éventualité. Nous les avons rapprochés de nous, ils se tiennent devant nous, leur possibilité en général est certaine, cette possibilité devient probabilité pour nous, et nous éprouvons une grande angoisse. Des choses qui concernent notre bonheur et notre malheur, nous devons les appréhender uniquement avec notre faculté de juger, qui opère avec des concepts et *in abstracto* par une réflexion sèche et froide. L'imagination n'a pas le droit de s'approcher des concepts. Car elle

est incapable de juger. Elle nous présente une image, et celle-ci meut l'âme de façon inutile et souvent très pénible. – Donc, brider l'imagination !

RÈGLE DE VIE N° 19[26]

A propos d'un événement quel qu'il soit, éviter de laisser monter une grande allégresse aussi peu qu'un grand chagrin : en effet, le caractère éphémère de toutes choses peut à tout instant le modifier du tout au tout[27]. En revanche, profiter en tout temps du présent aussi gaiement que possible : voilà qui est sagesse vécue. Mais en général nous faisons l'inverse : plans et soucis pour le futur, ou encore nostalgie du passé nous occupent si constamment et durablement que le présent est presque toujours tenu pour rien et qu'on le néglige. Et pourtant lui seul est certain, tandis que l'avenir et même le passé sont presque toujours autres que nous les pensons. C'est ainsi que nous nous trompons nous-mêmes à propos de la vie entière. Certes, pour l'Eudémonique cette situation est excellente, sauf que seule une philosophie plus sérieuse le réalise : certes, la quête du passé est toujours inutile, le souci de l'avenir l'est certes souvent, et donc seul le présent constitue le théâtre de notre bonheur ; cepen-

dant ce présent à tout instant se mue en passé et il est par suite aussi indifférent que s'il n'avait jamais été : où reste-t-il alors un espace pour notre bonheur[28] ?

Règle de vie n° 20

Il est inutile, il est dangereux, il est imprudent, il est risible, il est vulgaire de laisser entrevoir sa colère ou sa haine par des paroles ou des mimiques. On n'a jamais le droit de manifester sa colère ou sa haine autrement que dans des actes. On parviendra à ce dernier résultat d'autant plus parfaitement qu'on aura plus parfaitement évité la première attitude.

Règle de vie n° 21

Les affaires de la vie qui nous touchent interviennent et se bousculent entre elles de manière totalement éclatée, fragmentaire, sans lien entre elles, dans le plus violent des contrastes, sans le moindre point commun sinon qu'elles sont nos affaires. C'est pourquoi il importe d'organiser de manière tout aussi fragmentaire nos pensées et nos soucis au sujet de ces affaires pour qu'ils leur soient conformes. Autrement dit, il nous

faut être capables d'abstraire. Il nous faut réfléchir à toute chose en son temps, en avoir souci, en profiter, la supporter sans nous préoccuper le moins du monde de tout le reste – il faudrait pour ainsi dire avoir des portes coulissantes de nos pensées : tandis que nous en ouvrons une, nous fermons toutes les autres. Alors un grave souci évitera de nous priver de toute petite jouissance actuelle et de nous enlever tout notre repos, une réflexion cessera de refouler l'autre – le souci pour un instant important évitera de troubler le souci pour cent petits instants, et ainsi de suite. Pour cela, comme en tant d'autres affaires, il faut appliquer l'*autocontrainte* : en faveur de cette dernière doit nous soutenir la réflexion que chaque homme doit tout de même endurer de si nombreuses et de si fortes contraintes extérieures qu'une vie sans contraintes nombreuses est par conséquent impossible, qu'en revanche une petite autocontrainte appliquée au bon endroit prévient beaucoup de contraintes ultérieures venues de l'extérieur – exactement comme une petite portion du cercle correspond et équivaut tout près de son centre à un cercle souvent cent fois plus grand à la périphérie la plus extérieure [29]. Rien ne nous soustrait autant à la contrainte de l'extérieur que l'autocontrainte. C'est pourquoi, *subjice te rationi si subjicere tibi vis omnia* [« Soumets-toi à la raison si tu veux te

soumettre tout », Sénèque, *Lettres à Lucilius* 37, 4]. En outre, nous restons toujours maîtres de l'autocontrainte et, dans les cas extrêmes, ou bien là où elle touche le point le plus sensible de notre nature, nous pouvons arrêter ; au contraire, la contrainte de l'extérieur agit sans égards ni ménagement, et elle est impitoyable : il est donc de bon aloi de prévenir celle-ci par celle-là.

RÈGLE DE VIE N° 22 [30]

[31] La première proposition de l'Eudémonologie est précisément que cette expression est un euphémisme et que « vivre heureux » peut seulement signifier ceci : vivre le moins malheureux possible ou, en bref : *vivre de manière supportable*. On pourrait sans difficulté affirmer la proposition suivante : *le fondement de la véritable sagesse vécue* dans la proposition d'Aristote réside en ceci qu'on doit, sans se préoccuper le moins du monde des plaisirs et des agréments de la vie, être uniquement et exclusivement soucieux d'échapper autant que faire se peut à tous les maux innombrables de cette dernière. Sinon, il faudrait que le mot de Voltaire : *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle* * [32] soit

* En français dans le texte.

aussi faux qu'il est vrai dans la réalité. Beaucoup de malheurs viennent en effet ici de l'ignorance en ces matières, une ignorance favorisée par l'optimisme. Le jeune homme croit que le monde a été fait pour en jouir, que le bonheur y a élu domicile, un bonheur que ratent uniquement ceux qui ne sont pas assez habiles pour le chercher. Il est renforcé dans cette idée par des romans, des poèmes et l'hypocrisie que le monde cultive toujours et partout en sauvant les apparences extérieures[33]. A partir de là, sa vie est une chasse (entamée avec plus ou moins de réflexion) en vue d'acquérir le bonheur positif, naturellement censé consister en plaisirs positifs. Le danger du malheur auquel on s'expose ainsi doit être assumé, car la vie est orientée vers l'obtention du bonheur et du plaisir positifs. La chasse après un gibier qui en réalité n'existe pas conduit en règle générale au malheur fort réel et positif. – A l'inverse, le chemin qui mène à la sagesse vécue est celui-ci : on part de la conviction que tout bonheur et tout plaisir sont uniquement de nature négative, tandis que douleur et manque sont de genre positif. A partir de là, tout l'objectif de la vie est orienté vers l'évitement de la douleur et l'éloignement du manque ; et là on peut obtenir un résultat, mais avec quelque certitude uniquement si l'objectif n'est pas troublé par l'aspiration qui consiste à courir après la

chimère du bonheur positif. On en a une confirmation avec la maxime de base de Mittler dans *Les Affinités électives*[34]. Le fou court après les plaisirs de la vie et se voit trompé ; en effet, les maux qu'il a évités sont infiniment réels ; et s'il allait trop loin pour les éviter en renonçant inutilement à maints plaisirs, rien de tout cela n'est perdu ; car tous les plaisirs sont chimériques, et ce serait faire preuve de mesquinerie et de ridicule que de regretter des plaisirs qu'on a laissés échapper[35].

RÈGLE DE VIE N° 23

Plaute dit ceci : *est in vita quasi cum ludas tesseris : si id quod jactu opus erat forte non cecidit, id quod cecidit arte corrigas (sic fere)* [« Dans la vie humaine, il en va comme du jeu de dés : si le dé ne tombe pas comme cela t'arrange, il faut que l'art améliore ce que le hasard a proposé », approximativement d'après Térence (et non Plaute), *Adelphi* IV, 7, v. 739-741]. On a une métaphore identique avec ce qui suit : il en va dans la vie comme dans le jeu d'échecs. En chacun des deux, nous nous fixons certes un objectif. Mais celui-ci dépend de part en part de ce que dans le jeu d'échecs l'adversaire et dans la vie le destin se plairont à faire. Les modifica-

tions qui en résultent sont en général si importantes que c'est à peine si nos objectifs demeurent reconnaissables à quelques traits essentiels lors de leur réalisation[36].

Règle de vie n° 24 Sur la vieillesse[37]

< Ce qui rend malheureuse la *première moitié de la vie*, qui a tant d'avantages par rapport à la seconde, c'est la chasse au bonheur à partir du ferme présupposé qu'il doit être accessible durant la vie. De là naissent l'espoir perpétuellement trompé et l'insatisfaction. Des images trompeuses d'un bonheur rêvé indéterminé, sous des formes choisies par caprice, trottent dans nos têtes et nous cherchons en vain leur archétype[38].

Durant la seconde moitié de la vie, c'est l'inquiétude devant le malheur qui s'est installée à la place de l'aspiration toujours insatisfaite au bonheur. Savoir que faire devant cette inquiétude est cependant objectivement possible. Car désormais nous sommes enfin guéris du présupposé évoqué à l'instant et nous ne cherchons que la tranquillité et, autant que faire se peut, l'absence de souffrance, d'où peut naître un état sensiblement plus satisfait que le précédent : en effet, il désire quelque chose qu'on peut atteindre, celui

qui surmonte les privations de la seconde moitié de l'existence. >[39]

RÈGLE DE VIE N° 25

Nous devons tenter de parvenir à ceci : considérer ce que nous possédons avec le regard précisément que nous aurions si cela nous était arraché ; qu'il s'agisse des biens, de la santé, des amis, des êtres aimés, de la femme et de l'enfant, la plupart du temps nous ne sentons la valeur qu'après la perte. Si nous parvenons à ce point, nos biens, en premier lieu, nous procureront immédiatement plus de bonheur ; et deuxièmement, nous préviendrons de toutes les manières la perte, nous n'exposerons nos biens à aucun péril, nous ne mettrons pas nos amis en colère, nous ne mettrons pas à l'épreuve la fidélité des femmes, nous surveillerons la santé des enfants, et ainsi de suite. A la vue de tout ce que nous n'avons pas, nous avons coutume de penser : « Et si cela m'appartenait ? », et nous ressentons alors en nous la privation. Au lieu de quoi, nous devrions souvent nous dire, avec ce que nous possédons : « Et si je perdais cela ? »[40]

RÈGLE DE VIE N° 26

Fixer un but à nos désirs, tenir en laisse nos envies, dompter notre colère, nous souvenir que l'homme n'est capable d'atteindre qu'une part infiniment petite de ce qui vaut d'être désiré et que beaucoup de maux sont inévitables : ainsi nous pourrons *anékhein kai apékhein, sustinere et abstinere* [supporter et renoncer][41]. En outre, si riches et puissants que nous soyons, nous penserons que nous sommes misérables.

Inter cuncta leges, etc. [et percontabère doctos
Qua ratione queas traducère leniter aevum
Num te semper inops agitet vexetque cupido,
Num pavor et rerum mediocriter utilium spes

[« Parmi les œuvres que tu poursuis, lis toujours et interroge les sages,
Dans quelle légèreté tu voudrais passer ton existence.
Que l'envie, la toujours insatisfaite, ne te tourmente point,
Et pas davantage la crainte et l'espoir pour des choses de peu d'importance »

Horace, *Lettres* I, 18, v. 96-99.]

RÈGLE DE VIE N° 27

Contempler ceux qui vont plus mal que nous plus souvent que ceux qui semblent aller mieux. Dans les maux réels qui nous accablent, la consolation la plus efficace est la contemplation de souffrances beaucoup plus grandes que les nôtres. Ensuite, la rencontre avec les *sociis malorum* [compagnons de souffrance] qui sont dans le même cas que nous [42].

RÈGLE DE VIE N° 28 A propos de la vieillesse

C'est à tort qu'on s'apitoie sur l'absence de joies qui caractérise la vieillesse et qu'on la plaint parce que maints plaisirs lui sont refusés. Tout plaisir est relatif car il ne s'agit que d'une satisfaction, d'un besoin qu'on assouvit. Qu'avec la suppression du besoin le plaisir s'estompe, cela mérite aussi peu de regrets que l'impossibilité de continuer à manger après un repas ou de dormir après une nuit de sommeil. Beaucoup plus justement, Platon (*République*, livre 1) estime heureux le temps de la vieillesse du fait qu'à cet âge cesse enfin le désir des femmes. – Confort et sécurité sont les besoins principaux de la vieillesse : c'est pourquoi on aime avant tout, à

cet âge-là, l'argent – un substitut des forces qui déclinent. Après lui, ce sont les joies de la table qui remplacent les plaisirs de l'amour. A la place du besoin de voir, de voyager et d'apprendre s'est installé le besoin d'enseigner et de parler. Mais c'est un bonheur quand le vieillard a gardé l'amour de l'étude, de la musique et même du théâtre[43].

RÈGLE DE VIE N° 29

Épicure déclare :

< « La richesse conforme à la nature a ses limites et elle est facile à acquérir ; la richesse qu'on fait miroiter en vertu d'opinions néfastes se dissout dans l'infini » > (Diogène Laërce, *Vitae philosophorum* X, 144).

< « Parmi les besoins, certains sont naturels et nécessaires, d'autres sont naturels et non nécessaires, d'autres ne sont ni naturels ni nécessaires » > (Diogène Laërce, *Vitae philosophorum* X, 149).

RÈGLE DE VIE N° 30

Une activité, faire quelque chose ou simplement apprendre, est nécessaire au bonheur de

l'homme. Il veut mettre sa force au service de l'action et d'une façon ou d'une autre constater le succès de ces activités. (Peut-être parce que c'est la garantie pour lui que ses besoins peuvent être couverts par ses forces.) – Pour cette raison peut-être, on se trouve de temps à autre, au cours de longs voyages de détente, très malheureux. – Faire des efforts et combattre en résistant, voilà le besoin le plus essentiel de la nature humaine : l'arrêt, dont la jouissance tranquille suffirait amplement, lui est chose impossible. Franchir des obstacles est le plaisir le plus souverain de son existence, elle ne connaît rien de meilleur. Les obstacles peuvent être purement matériels, comme dans le commerce et les affaires, ou de nature purement spirituelle, comme dans l'étude et la recherche : lutter pour les éliminer et les vaincre est le plaisir suprême de son existence. L'occasion lui manque-t-elle d'agir ainsi ? Elle la crée comme elle peut : à son insu, sa nature la pousse alors à chercher des affaires, ou à tisser des intrigues, à se lancer dans des filouteries et d'autres méchancetés : au gré des circonstances. *Bilboquet** [44].

]

* En français dans le texte.

RÈGLE DE VIE N° 31 [45]

Comme étoile pour guider ses aspirations, on doit prendre non des *images nées de l'imagination*, mais des *concepts*. – La plupart du temps, c'est l'inverse qui se passe. Dans la jeunesse surtout, le but de notre bonheur se fixe sous l'égide de quelques images que nous gardons sous les yeux souvent durant toute la vie, ou la moitié de la vie, des images qui sont en réalité des fantômes qui nous taquinent : car dès que nous les avons atteintes, elles se dissolvent en fumée, et nous voyons qu'elles ne tiennent absolument rien de leurs promesses. Il en va de même de certaines scènes de la vie domestique, de la vie en société ou à la campagne, des images de la maison, de l'environnement, etc., etc. *Chaque fou a sa marotte* *. Entre aussi dans cette série l'image des êtres qu'on aime. C'est naturel. Car ce qui relève de l'intuition exerce, précisément parce que c'est le non-médiatisé, une influence plus immédiate sur notre volonté que le concept, la pensée abstraite qui ne donne que le général, non le *détail* *, et qui n'a qu'un rapport médiat à la volonté. En revanche, le concept tient parole. Son rôle est de nous guider et de nous déterminer

* En français dans le texte.

en tout temps. Naturellement, il aura sans doute toujours besoin d'explication et de paraphrase à travers quelques images.

Règle de vie n° 32

Les neuf dixièmes, au moins, de notre bonheur reposent exclusivement sur la santé. Car, au tout premier chef, la gaieté de notre humeur dépend d'elle. Là où cette dernière est présente, les circonstances les plus désagréables et les plus adverses semblent davantage supportables que les plus heureuses dans lesquelles la mauvaise santé rend maussade et inquiet. Qu'on compare la façon de voir les mêmes choses les jours de santé et de bonne humeur avec celle des jours de santé défaillante. Non pas ce que les choses sont réellement dans le contexte apparent de l'expérience, mais ce qu'elles sont pour nous dans la conception que nous avons, voilà ce qui nous rend heureux ou malheureux. Par suite, la santé et la bonne humeur qui l'accompagnent peuvent tout remplacer, mais elles, rien ne les remplace. En fin de compte, impossible de jouir d'aucun bonheur apparent sans la santé, et par conséquent il est absent chez l'homme accablé par la maladie. Avec elle tout est source de plaisir : c'est pourquoi un mendiant en bonne santé est plus heu-

reux qu'un roi malade. – Ce n'est donc pas sans raison qu'on se demande toujours mutuellement comment on va et qu'on n'interroge sur rien d'autre, et qu'on se souhaite une bonne santé : car elle représente neuf dixièmes de tout bonheur. – Il s'ensuit que c'est la pire de toutes les folies que de sacrifier sa santé pour quelque cause que ce soit : acquérir des biens, devenir savant, gloire, avancement professionnel, et même pour les joies de Vénus et les plaisirs fugaces. Au contraire, tout et le reste doivent lui être subordonnés [46].

Règle de vie n° 33 [47]

Il faut devenir maître de l'impression qu'offre ce qui est objet de l'intuition sensible et actuel, dont la puissance est disproportionnée par rapport à ce qui n'est que pensé et su ; ce qui est évident et actuel est puissant non du fait de sa matière ou de son contenu – souvent très insignifiants –, mais en raison de sa forme – son accès à l'intuition sensible, son immédiateté, grâce auxquelles cela s'impose à l'esprit et trouble son repos, ou même fait vaciller ses présupposés. – Ainsi, ce qui est agréable, et à quoi nous avions renoncé après réflexion, nous attire par son apparence extérieure ; ainsi, un jugement dont nous

savons l'incompétence nous blesse, une offense qui mérite le mépris nous irrite ; ainsi dix raisons contre l'imminence d'un péril seront emportées par l'apparence erronée de sa présence effective, etc.

Presque toujours, les femmes succombent à cette impression, et peu d'hommes ont une prépondérance telle de la raison qu'ils ne souffrent pas des effets de cette impression. Quand nous sommes incapables de maîtriser celle-ci complètement en appelant à la rescousse de pures idées, le mieux consiste à neutraliser une impression par l'impression opposée, par exemple l'impression d'une insulte en faisant appel à celles d'une haute estime à notre égard[48] ; l'impression du danger qui menace par un examen approfondi de ce qui va en sens contraire. C'est chose lourde à porter, quand tous ceux qui nous entourent sont d'une autre opinion que nous et se comportent en conséquence – de n'être pas ébranlés même si nous sommes convaincus de leur erreur. Car ce qui est là sous nos yeux, ce qui relève de l'intuition sensible, agit toujours, parce que c'est de l'appréhender dans son ampleur, avec toute sa virulence. Des pensées et des raisons, en revanche, demandent du temps et du repos pour être pleinement assimilées, car il est impossible d'être présent à soi à tout instant. Pour un roi en fuite et poursuivi, qui voyage *incognito*, la cérémonie

d'allégeance de son compagnon intime, qui a eu lieu entre quatre yeux, sera un soutien presque obligatoire pour qu'à la fin il ne se désespère pas lui-même.

Conformément à ce qu'on vient de dire, la connaissance par l'intuition sensible qui nous assaille à tout instant, et qui donne à l'insignifiant présent ici et maintenant une importance et une signification disproportionnées, nous perturbe et fausse en permanence le système de nos pensées ; de même, à l'inverse, lors de performances physiques (comme je l'ai montré dans mon ouvrage [*Le Monde comme volonté et représentation*]), la pensée est un élément perturbateur d'une conception purement issue de l'intuition.

Règle de vie n° 34

Quand on jette un regard rétrospectif sur le cours de sa vie passée et qu'on aperçoit tant de bonheur raté, tant de malheur arrivé, « le cours de la vie comme un labyrinthe fou » [Goethe, *Faust*, I, « Dédicace », v. 14] –, il arrive facilement qu'on aille trop loin dans les reproches contre soi-même. Car le cours de notre vie n'est en aucune façon et sans plus notre propre œuvre. Il est au contraire le produit de deux facteurs, à savoir la succession des événements et la série

de nos décisions [49], et en outre de telle sorte que notre horizon pour chacun des deux est fort limité et que nous sommes incapables de prédire longtemps à l'avance nos décisions, et encore moins de prévoir les événements ; bien au contraire, pour chacun des deux, nous ne connaissons que ce qui est actuel ; par suite de quoi, quand notre but demeure lointain, il nous est impossible de mettre le cap dessus directement, mais uniquement selon des approximations et des conjectures. Autrement dit, nous sommes obligés au gré des circonstances de nous décider à tout instant en espérant atteindre notre but de telle sorte qu'il nous rapproche du but principal. Par conséquent, les circonstances qui s'offrent à nous et nos objectifs de base doivent être comparés à deux forces tirant en sens différents, et la diagonale qui en résulte est le cours de notre vie [50].

RÈGLE DE VIE N° 35 [51]

En planifiant notre vie, ce que nous oublions le plus souvent, et même presque nécessairement, d'examiner et de prendre en compte, ce sont les changements que le temps opère sur nous-mêmes. C'est la raison pour laquelle nous poursuivons des choses qui, lorsque nous finissons

par les obtenir, ne correspondent plus à ce que nous sommes ; ou encore qu'avec les efforts préliminaires à une œuvre les années passent, qui dans le même temps nous volent silencieusement les forces pour l'œuvre proprement dite.

RÈGLE DE VIE N° 36[52]

Pour ne pas devenir malheureux, le moyen le plus sûr consiste à ne pas réclamer de devenir très heureux, donc de ramener à quelque chose de très modéré ses prétentions au plaisir, à la possession, au rang, à l'honneur, etc. Car précisément la quête et la poursuite du bonheur attirent les grandes catastrophes. La quête d'un bonheur modéré est cependant sage et opportune déjà du fait qu'il est extrêmement facile d'être très malheureux, tandis qu'être très heureux n'est pas seulement difficile, mais tout à fait impossible[53]. En particulier, qu'on évite de bâtir sa béatitude, moyennant de nombreuses exigences, sur un large fondement : il ensevelit avec la plus grande facilité celui qui se tient debout dessus. En effet, l'édifice de notre bonheur se comporte à cet égard à l'inverse de tout autre, qui tient le plus solidement sur un fondement large. Établir ses prétentions à un niveau aussi bas que possible en rapport avec ses moyens en

tout genre : c'est le moyen le plus sûr d'échapper à un grand malheur. Car tout bonheur positif est chimère, tandis que la souffrance est réelle.

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.
Saevius ventis agitatur ingens
Pinus : et celsae graviore casu
Decidunt turres : feriuntque summos
Fulgura montes

[« Quiconque choisit l'or du milieu
Reste à l'écart des ruines
De la chaumière délabrée, à l'écart,
Dans sa modération, du palais désirable.
Le pin immense est secoué par le vent
Furieux ; de hautes tours s'écroulent
Dans des chutes vertigineuses, et les éclairs
Lacèrent les cimes des monts. »

Horace, *Carmina* II, 10, v. 5-12.]

Règle de vie n° 37 [54]

< Dans la vie, la souffrance domine et elle est positive, tandis que les plaisirs sont négatifs. Pour cette raison précisément, celui qui fait de *la*

raison la ligne directrice de son action et qui, pour tout ce qu'il fait, considère les conséquences et l'avenir devra appliquer très souvent le *sustine et abstine* ; et pour garantir autant que faire se peut l'absence de souffrance toute la vie durant, il devra sacrifier la plupart du temps les plaisirs et les joies les plus excitants[55]. C'est pourquoi la raison joue le plus souvent le rôle d'un mentor d'humeur chagrine, et elle propose inlassablement des renoncements, sans pour autant promettre autre chose qu'une vie à peu près dénuée de souffrance. Cela vient de ce que la raison embrasse, par le biais de ses concepts, *le tout* de l'existence, et le résultat en est, dans le meilleur des cas prévisibles, nul autre que celui qui est annoncé. La folie ne saisit qu'un *pan* de la vie, et il peut être riche de jouissance. >

Règle de vie n° 38[56]

Chacun vit dans un monde différent, et celui-ci s'avère aussi divers que la diversité des personnes : conformément à ces dernières, il est pauvre, insipide, plat, ou bien riche, intéressant, plein de sens. Même la diversité que le destin, les circonstances, le contexte introduisent dans le monde de chacun est de moindre importance que cette diversité-là. De surcroît, la seconde peut

varier par l'effet du hasard, tandis que la première a été irrévocablement établie par la nature.

Aussi, pour le bien comme pour le mal, ce qui arrive et s'oppose à chacun dans sa vie importe-t-il infiniment moins que la façon dont il l'éprouve, que la forme de sa réceptivité et le degré de cette réceptivité en chacune de ses formes[57]. C'est souvent à tort que l'un envie l'autre pour des événements intéressants survenus dans la vie de ce dernier. Alors qu'il devrait l'envier pour la réceptivité grâce à laquelle ces événements paraissent si intéressants dans la description qu'il en fait. Le même événement qui, survenant à un génie, est pour ce dernier d'un suprême intérêt serait devenu pour un cerveau insipide une scène insipide de la vie quotidienne. – C'est ainsi que ce qui est scène de tragédie pour le mélancolique l'est déjà beaucoup moins pour le flegmatique et le sanguin. Aussi devrions-nous nous fixer beaucoup moins sur la possession de biens extérieurs que sur le maintien d'un tempérament gai et heureux ainsi que d'un esprit sain, qui dépendent pour une large part de la santé : *mens sana in corpore sano* [« Un esprit sain dans un corps sain », Juvénal, *Satires* IV, 10, 356].

Dès le début de l'Eudémonique, j'ai déclaré que *ce que nous avons* et *ce que nous nous représentons* constituent des considérations subordon-

nées par rapport à *ce que nous sommes. L'état de la conscience* seul est ce qui subsiste et agit durablement : tout le reste n'agit que passagèrement[58]. Mais la préséance de l'intellect sur la volonté, du fait que cette dernière apporte toujours beaucoup de tourment et peu de joie véritable, la grande vitalité et capacité de l'intellect qui bannissent l'ennui et rendent l'homme riche en soi, qui sont infiniment plus performantes que toutes les distractions qu'apporte la richesse, également une âme contente et raisonnable : c'est de cela que beaucoup dépend. – L'état d'esprit, la nature de la conscience est à tous égards, par rapport au bonheur de notre existence, la chose essentielle. En effet, n'est-ce pas la conscience seule qui est *la réalité immédiate* ? Tout le reste est médiat, du pareil au même. Comme notre vie est, contrairement à celle des plantes, une vie non pas inconsciente, mais *consciente*, et qu'elle a de surcroît comme base et condition communes une *conscience*, la nature et le degré de plénitude de cette conscience sont manifestement la chose absolument essentielle pour une vie agréable ou désagréable[59].

RÈGLE DE VIE N° 39 [60]

< J'ai déjà dit (essai sur la liberté) [61] qu'en raison de la puissance secrète qui préside même aux événements les plus fortuits de notre vie (j'en ai parlé de manière exhaustive), on doit s'habituer à considérer chaque événement comme *nécessaire* [62] – un fatalisme à bien des égards rassurant et qui dans son principe est juste. Mais de la simple loi de causalité, il résulte sans contestation possible ceci [63] : était toujours vraiment *possible* (comme le dit à juste titre Diodore de Mégare [64] dans mon ouvrage [*Le Monde comme volonté et représentation*], p. 650) uniquement ce qui est devenu *réel* ou qui le devient encore. Cependant, que le champ de la possibilité soit tellement plus grand que celui de la réalité n'est pour une part qu'une apparence : en effet, le concept embrasse d'un coup une infinité, alors que le temps infini où cette infinité se réalise ne peut nous être donné et que, pour cette raison, nous ne saurions embrasser totalement du regard le champ de la réalité – qui, comme le temps, est infini – du fait qu'il apparaît plus petit ; pour une autre part, il n'est question que d'une possibilité théorique. A savoir de la façon suivante : est possible ce qui peut arriver : mais ce qui *peut* arriver arrive à coup sûr, car autre-

ment cela ne peut arriver. La réalité est la conclusion d'un syllogisme dont la possibilité fournit la prémisse.

{ Il était manifeste que ce dont le fondement est posé s'ensuit inéluctablement, c'est-à-dire ne peut pas ne pas être, donc est nécessaire. Mais on s'en tint exclusivement à cette dernière détermination et l'on déclara : est nécessaire ce qui ne peut être autrement, ou dont le contraire est impossible. Mais on ne prêta aucune attention au fondement et à la racine de cette nécessité, on ignora la relativité de toute nécessité qui en résultait, et l'on fit ainsi la fiction tout à fait impensable d'un *absolument nécessaire*, c'est-à-dire d'un quelque chose dont l'existence serait tout aussi inéluctable que la conséquence à partir du fondement, mais qui ne serait cependant pas la conséquence à partir d'un fondement et qui donc ne dépendrait de rien. Une proposition annexe qui est précisément une pétition absurde, parce qu'elle contredit à la proposition du fondement. Partant néanmoins de cette fiction, on expliqua, dans un sens allant diamétralement à l'encontre de la vérité, que tout ce qui est posé à travers un fondement est l'accidentel : on mit en effet l'accent sur la relativité de sa nécessité et on compara celle-ci à la nécessité *absolue* évoquée, qui est totalement suspendue en l'air, contradictoire avec son propre concept[65]. Cette

détermination de l'accidentel, erronée dans son fondement, Kant la conserve cependant lui aussi et l'avance comme explication : voir *Critique de la raison pure*, V[66]. Il tombe même, ce faisant, dans une contradiction éclatante avec lui-même lorsqu'il déclare (p. 301) : « Tout ce qui est accidentel a une cause », et qu'il ajoute : « Est accidentel ce dont le non-être est possible. » Mais ce qui a une cause, son non-être est absolument impossible, c'est donc une chose nécessaire. – Du reste, on peut trouver déjà chez Aristote cette explication totalement fausse du nécessaire et de l'accidentel : dans *De generatione et corruptione* II, 9 et 11, le nécessaire est en effet expliqué comme ce dont le non-être est impossible ; face à lui, il y a ce dont l'être est impossible ; et entre les deux, il y a ce qui peut être et ne pas être – donc ce qui naît et ce qui disparaît –, et ceci serait alors l'accidentel. Après ce qui a été dit ci-dessus, il est clair que cette argumentation est née, comme souvent chez Aristote, du fait qu'il reste fixé sur des concepts abstraits sans retourner à ce qui est concret et objet d'intuition, où pourtant réside la source des concepts abstraits et à travers quoi ils doivent toujours être contrôlés. « Quelque chose dont le non-être est impossible » est assurément pensable *in abstracto*. Mais si nous nous tournons avec cette idée vers le concret, le réel, vers ce qui relève de

l'intuition sensible, nous ne trouvons rien qui puisse attester cette pensée, fût-ce seulement comme quelque chose de possible – rien sinon la séquence évoquée d'un fondement donné dont la nécessité est cependant une nécessité relative et conditionnée.

Je profite de l'occasion pour ajouter encore quelques remarques à propos de ces concepts qui concernent la modalité. – Comme toute nécessité repose sur la proposition du fondement et qu'elle est relative pour cette raison même, tous les concepts *apodictiques* sont originellement et dans leur signification ultime *hypothétiques*. Ils ne deviennent *catégoriques* qu'avec l'adjonction d'une mineure *assertorique*, donc dans le syllogisme. Si cette mineure est encore indécidable et si ce caractère indécidable est exprimé, cela donne le jugement *problématique*.

Ce qui (comme règle) est apodictique (une loi de la nature) n'est toujours, considéré par apport à un cas singulier, que problématique, car il faut que la condition qui place le cas sous la règle commence par intervenir réellement. Et à l'inverse, ce qui dans le singulier comme tel est nécessaire (apodictique) (tout changement singulier, nécessaire de par sa cause) est, énoncé en soi et en général, à son tour de nouveau purement problématique, car la cause intervenue ne concernait que le cas singulier, et que le juge-

ment apodictique, toujours hypothétique, n'énonce que des lois universelles, et non des cas immédiatement singuliers. – Tout cela vient de ce que la possibilité n'est là que dans le domaine de la réflexion et pour la raison, tandis que le réel est là dans le domaine de l'intuition sensible et pour l'entendement, et que le nécessaire l'est pour les deux. Et même, à proprement parler, la différence entre nécessaire, réel et possible n'est là qu'*in abstracto* et selon le concept. Dans le monde réel, en revanche, les trois coïncident pour ne faire qu'un. Car tout ce qui arrive arrive *nécessairement*, parce que cela survient à partir de causes, et que ces causes à leur tour ont elles-mêmes des causes. De sorte que tous les événements qui se déroulent dans le monde, les petits comme les grands, constituent un enchaînement rigoureux de ce qui arrive nécessairement. Conformément à quoi, tout ce qui est réel est simultanément quelque chose de nécessaire, et dans la réalité* il n'y a pas de différence entre réalité et nécessité. De même qu'il n'y en a pas entre réalité et possibilité ; car ce qui n'est pas arrivé, c'est-à-dire n'est pas devenu réel, n'était pas non plus possible, du fait que les causes sans lesquelles cela ne pouvait en aucun cas survenir ne sont elles-mêmes pas survenues, et ne pou-

* « Réalité » ici : d'abord *Realität*, puis *Wirklichkeit*.

vaient pas survenir, dans la grande chaîne des causes : c'était donc quelque chose d'impossible. Tout ce qui arrive est par suite soit nécessaire soit impossible. Mais tout cela ne vaut que du monde réel empirique, c'est-à-dire du complexe des choses singulières, donc du tout à fait singulier comme tel. Si en revanche nous considérons, par le moyen de la raison, les choses en général en les concevant *in abstracto*, alors nécessité, réalité et possibilité se disjoignent à nouveau : nous reconnaissons alors tout ce qui est conforme *a priori* aux lois appartenant à notre intellect comme possible en général, et ce qui correspond aux lois empiriques de la nature comme possible en ce monde même si ce n'est jamais devenu réel ; nous distinguons donc clairement le possible du réel. Ce qui est réel est certes en soi toujours aussi quelque chose de nécessaire, mais seul celui qui connaît sa cause le conçoit comme tel. Abstraction faite de cette cause, cela est et s'appelle de l'accidentel. Cette considération nous fournit aussi la clef à propos de cette *contentio peri dunatôn* [conflit sur la possibilité] entre Diodore de Mégare et Chrysippe le stoïcien, conflit que Cicéron rapporte dans son livre *De fato*. Diodore dit : « Seul ce qui devient réel a été possible : et tout ce qui est réel est également nécessaire. » Chrysippe déclare au contraire : « Beaucoup de choses sont nécessaires qui ne

deviennent jamais réalité : car seul le nécessaire devient réel. » – Nous pouvons nous expliquer ces déclarations de la façon suivante. La réalité est la conclusion d'un syllogisme dont la possibilité fournit la prémisse. Or ce n'est pas seulement la majeure qui est exigée ici, mais aussi la mineure ; c'est uniquement toutes deux qui livrent la possibilité plénière. En effet, la majeure ne donne qu'une possibilité universelle *in abstracto*, purement théorique ; mais celle-ci en soi ne rend encore rien du tout possible, c'est-à-dire capable de devenir réel. Pour cela, il faut aussi la mineure, en tant qu'elle fournit la possibilité pour le cas particulier du fait qu'elle le range sous la règle. Ce cas particulier devient ainsi aussitôt réalité. Par exemple :

Majeure : Toutes les maisons (par conséquent aussi ma maison) peuvent brûler.
Mineure : Le feu se met à ma maison.
Conclusion : Ma maison brûle.

Car toute proposition universelle, donc toute majeure, ne détermine jamais les choses, sous l'angle de la réalité, que d'après une présupposition, par conséquent de manière hypothétique : par exemple, la capacité de brûler a pour présupposition que le feu s'y mette. Cette présupposition est apportée dans la mineure. A tous les

coups, la majeure charge le canon : c'est uniquement lorsque la mineure ajoute la mèche que le syllogisme, la *conclusio*, suit. C'est absolument le cas pour le rapport de la possibilité à la réalité. Or, comme la conclusion, qui est l'énonciation de la réalité, s'ensuit toujours *nécessairement*, il en découle que tout ce qui est réel est aussi nécessaire. L'on voit aussi par là qu'être nécessaire veut seulement dire être la conséquence d'un fondement donné. Ce dernier est, dans le cas du réel, une cause. Donc tout ce qui est réel est nécessaire. Par suite, nous voyons ici coïncider les notions du possible, du réel et du nécessaire, et pas seulement le dernier présupposer le premier, mais également l'inverse. Ce qui les maintient disjoints, c'est la limitation de notre intellect par la forme du temps, car le temps constitue la médiation entre possibilité et réalité. La nécessité de l'événement singulier peut être intrinsèquement comprise grâce à la connaissance de l'ensemble de ses causes ; mais la coïncidence de l'ensemble de ces causes, diverses et indépendantes l'une de l'autre, nous apparaît *accidentelle*, et même, l'indépendance de l'une par rapport à l'autre est précisément le concept de l'accidentel. Cependant, comme chacune d'elles était la conséquence nécessaire de *sa* cause, dont la chaîne est sans commencement, il s'avère que l'accidentel n'est qu'un phénomène

purement subjectif qui naît de la limitation de l'horizon de notre entendement, et tout aussi subjectif que l'horizon optique où le ciel frôle la terre. } >[67]

RÈGLE DE VIE N° 40[68]

D'habitude, nous cherchons à éclairer l'ombre du présent par des spéculations sur des possibilités favorables et nous nous imaginons mille espérances chimériques ; chacune d'elles est grosse d'un *disappointment** si elle demeure, comme c'est la plupart du temps le cas, déçue. Au lieu de quoi, nous devrions plutôt faire de toutes les possibilités désagréables l'objet de nos spéculations, ce qui amènerait soit des mesures préventives pour les éviter, soit d'agréables surprises si ces possibilités ne se réalisent pas. < Des caractères sombres et angoissés rencontreront sur leur route mainte souffrance imaginaire, mais moins de souffrances réelles que des caractères gais et insouciants. Car quiconque voit tout en noir et craint toujours le pire, celui-là se sera trompé moins souvent que celui qui confère toujours aux choses des couleurs gaies et une issue heureuse. >[69]

* En anglais dans le texte.

RÈGLE DE VIE N° 41

Quand quelque chose de désagréable se produit, ne pas se permettre non plus la pensée qu'il pourrait en être autrement. Fatalisme : nous en avons déjà parlé. (Immédiatement bon, et non médiatement.)

RÈGLE DE VIE N° 42 [70]

Une folie parmi les plus grandes et les plus fréquentes consiste à prendre *des dispositions à long terme pour la vie*, de quelque nature qu'elles soient. Parmi elles, en premier lieu, l'on compte aussi sur une vie humaine allant à son terme et bien remplie, que pourtant une minorité atteint ; ensuite, même s'ils vivent aussi longtemps, cette vie est malgré tout trop courte pour leurs plans, car leur réalisation nécessite toujours beaucoup plus de temps qu'on l'a supposé. Puis, comme toutes choses humaines, ces plans sont exposés aux échecs, aux obstacles, à un point tel qu'ils sont rarement menés à terme. Et même si en fin de compte tout est atteint, on a oublié d'inclure dans le calcul le fait que l'homme lui-même change avec les années [71] et ne conserve pas les mêmes facultés, ni pour réaliser ni pour

jouir ; ce pour quoi il a travaillé toute sa vie, dans sa vieillesse il est incapable d'en jouir : le poste si difficilement obtenu, il n'est plus en état de le tenir, et donc les choses arrivent trop tard pour lui ; ou encore, à l'inverse, il arrive trop tard pour les choses quand il a voulu réaliser et créer quelque chose d'original : le goût de l'époque a changé, une nouvelle génération n'y prend aucune part, d'autres l'ont précédé en prenant un chemin plus court.

Quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas ?

[« Pourquoi te fatiguer l'esprit
trop faible pour des projets éternels ? »

Horace, *Carmina* II, 11, v. 11-12.]

La raison de ce mauvais choix très répandu est l'illusion naturelle qui fait que la vie, vue à partir du commencement, semble sans fin ; ou que, lorsqu'on regarde en arrière à partir de la fin du parcours, elle paraît infiniment courte (vue avec des jumelles). Elle a assurément ses avantages : car sans elle, quelque chose de grand viendrait difficilement au jour.

Règle de vie n° 43

Celui que la nature a *richement doté* (l'expression convient ici vraiment au sens propre), celui-là n'a extérieurement besoin de rien de plus que de temps libre pour pouvoir profiter de sa richesse intérieure. Il est, si seulement ce temps libre lui échoit, à proprement parler le plus heureux des hommes, car il est certain que le Moi nous est infiniment plus proche que le non-Moi. Tout ce qui est extérieur est et demeure non-Moi ; l'intérieur, la conscience et son état constituent seuls le Moi, et en lui seul résident notre bien-être et notre douleur. – N.B. : Ces concepts de Moi et de non-Moi sont beaucoup trop grossiers pour la métaphysique, car le Moi n'est pas simple : ils ne sont suffisants que pour l'Eudémonologie.

Règle de vie n° 44

La vérité principale de l'Eudémonologie reste ceci : ce que l'on *a* ou ce qu'on *représente* importent beaucoup moins que ce que l'on *est*. « Le bonheur le plus grand est la personnalité » [Goethe, *Divan ouest-est*, livre *Suleika*, 7e partie]. En tout et pour tout on ne jouit à proprement

parler que de soi-même. Que le Soi ne vaille rien, et tous les grands plaisirs sont comme des vins délicieux dans une bouche contaminée par la gale. – Les grands ennemis du bonheur de l'homme sont au nombre de deux : la *douleur* et l'*ennui*. Or, la nature a également doté la personnalité d'un remède pour se protéger contre chacune de ces deux forces hostiles : contre la douleur (qui est bien plus souvent spirituelle que corporelle) la *bonne humeur*, et contre l'ennui l'esprit. – Mais tous deux ne sont guère apparentés entre eux, et même, à leurs degrés suprêmes, ils sont probablement incompatibles. Le génie est apparenté avec la mélancolie : [*Aristoteles ait*] *omnes ingeniosos melancholicos esse* [« Aristote déclare que tous les hommes de génie sont mélancoliques », Cicéron, *Tusculanes* I, 33, 80] ; et les tempéraments très gais n'ont que des dispositions spirituelles superficielles. Par conséquent, plus une nature est armée face à l'un de ces maux, moins elle l'est en règle générale face à l'autre. – Nulle vie humaine n'est épargnée par la douleur et l'ennui ; c'est donc une faveur spéciale du destin que d'exposer un homme principalement à celui de ces deux maux pour lequel la nature l'a le mieux armé, que d'envoyer de grandes douleurs là où règne beaucoup de gaieté, et beaucoup de temps libre là où il y a beaucoup d'esprit – et non pas l'inverse. Car l'esprit fait

qu'on ressent doublement et de façon démultipliée la douleur ; et pour un tempérament gai manquant d'esprit, la solitude et le loisir non remplis par des occupations sont totalement insupportables[72].

RÈGLE DE VIE N° 45

Duskolos [grincheux] est celui qui, ayant les mêmes chances pour et contre lui, ne se réjouit pas quand l'issue lui est favorable et au contraire s'irrite quand elle lui est défavorable. – *Eukolos* [d'humeur gaie] est celui qui se réjouit lors d'une issue favorable et ne s'irrite pas d'une issue défavorable. < La sensibilité face à des impressions agréables ou désagréables est extrêmement diverse chez des hommes différents. Ce qui porte l'un quasiment au désespoir, l'autre va jusqu'à en rire.

Natur has fram'd strange fellows in her time :
Some that will evermore peep through their eyes,
And laugh, like parrots, at a bag-piper ;
And others of such vinegar aspect,
That they'll not show their teeth in way of smile,
Though Nestor swear the jest be laughable.

(*Le Marchand de Venise*, scène 1)

[« La nature a, en son temps, produit de drôles d'oiseaux ;
Certains, qui ouvrent des yeux réjouis et
Sont aussi hilares que des perroquets à la vue d'un joueur de cornemuse ;
et d'autres qui ont des airs si renfrognés
qu'ils ne desserrent pas les dents pour un sourire,
Nestor lui-même jurerait-il que la plaisanterie est bonne ! »] [73]

Platon appelle cette différence *duskolos* et *eukolos*. – Plus la sensibilité pour des sensations désagréables est forte, plus la sensibilité pour celles qui sont agréables est en général négative, et inversement. – La raison de la différence réside sans doute dans la tension plus ou moins forte (*tonus*) inhérente aux nerfs et dans la conformation des organes de la digestion.

La *duskolia* est une grande sensibilité pour toutes les impressions désagréables. L'*eukolia* se comporte à l'inverse. Si la *duskolia* atteint un niveau très élevé en raison de dysfonctionnements corporels (résidant la plupart du temps dans le système nerveux ou digestif), le moindre désagrément est un motif suffisant pour le *suicide* ; au plus haut degré de *duskolia*, il n'est même pas besoin d'un incident particulier : du simple fait d'un mal-être durable (dégoût de la vie), le suicide est accompli avec une si froide

réflexion et une si ferme détermination que le malade, la plupart du temps déjà sous surveillance, est prêt à tout moment et profite du premier moment de relâchement de la surveillance, sans la moindre hésitation ni lutte pour s'y précipiter comme vers l'unique *soulagement** naturel. Ce suicide né d'une manifeste *duskolia* relève de la maladie et Esquirol le décrit comme tel dans le détail (troubles de l'âme)[74].

Seulement, l'immensité d'un malheur peut mener même l'homme possédant une santé excellente au *suicide*.

La différence réside simplement dans l'intensité différente de l'occasion et elle est relative, car la mesure de *duskolia* et d'*eukolia* est d'une infinie diversité de degrés. Plus infime le malheur qui devient motif, et d'autant plus grande devra nécessairement être la *duskolia*, d'autant plus aussi le cas relève de la maladie. – Et plus le malheur est grand, d'autant plus en bonne santé et d'autant plus *eukolos* est l'homme[75].

Abstraction faite des stades de transition et des stades moyens, il y a donc deux types de suicides : celui du malade, dû à la *duskolia*, et celui de l'homme sain, dû au malheur.

A cause de la grande différence entre *duskolia* et *eukolia*, il n'y a pas d'accident qui serait si

* En français dans le texte.

infime qu'il ne puisse devenir, avec une *duskolia* suffisante, un motif de suicide, et aucun qui serait si grand qu'il devrait nécessairement le devenir pour tout homme.

Il faut juger du degré de santé de l'homme qui se suicide d'après la gravité et la réalité du malheur. A supposer qu'on admette qu'un homme en parfaite santé soit nécessairement si *eukolos* qu'aucun malheur ne saurait lui enlever le courage de vivre, alors il est juste de dire que tous les hommes qui se suicident sont des malades mentaux (mais en réalité malades dans leur corps). Mais qui donc est tout à fait en bonne santé ?

Dans les deux sortes de *suicides*, il s'agit ultimement de la même chose : le penchant naturel à vivre est vaincu par le côté insupportable des souffrances ; mais pour casser une planche solide il y faut 1 000 onces, alors qu'une planche légère casse avec 1 once : il en va de même avec l'occasion et la sensibilité. Et en fin de compte, c'est comme avec des accidents purement physiques : un petit refroidissement coûte la vie à un malade, mais il est des refroidissements dont même l'homme ayant la meilleure des santés mourra.

Assurément, pour prendre sa décision, l'homme en bonne santé doit soutenir un combat bien plus dur que le malade mental à qui, aux stades ultimes de sa maladie, la décision ne coûte prati-

quement rien ; en revanche, ce dernier a déjà subi auparavant une longue période de souffrance avant d'être amené à un moral si bas. Ce qui dans tous les cas facilite la chose, c'est que des souffrances de l'esprit nous rendent indifférents à des souffrances corporelles, et réciproquement.

Le caractère héréditaire de la disposition au suicide démontre que la part subjective de la détermination est probablement la plus forte. >[76]

RÈGLE DE VIE N° 46

Aristote estime que la vie philosophique est la plus heureuse : *Éthique à Nicomaque* X, 7-9.

RÈGLE DE VIE N° 47

A *ce qu'on a* appartiennent de manière privilégiée des *amis*. Mais cette possession a la propriété suivante : celui qui possède doit être dans une mesure équivalente la possession de l'autre. Dans une généalogie des rois de Saxe datée du XVIIe siècle et déposée dans le pavillon de chasse de Moritzburg, écrite par quelque aristocrate de l'époque, on lit ceci :

Amour véritable
Amitié durable
*Et tout le reste au diable**.

Sur l'amitié, voir Aristote, *Éthique à Nicomaque* X, 8-10, et *Éthique à Eudème* VII.

RÈGLE DE VIE N° 48

Sur la béatitude en général, Aristote est beau et vaut d'être lu : voir *Éthique à Nicomaque* X, 7-10 ; et dans *Éthique à Eudème* VII, 2, 1238a 12, il déclare : *hê eudaimonia tôn autarkôn esti* (à savoir : *anthropôn*) [« Le bonheur appartient à ceux qui se suffisent à eux-mêmes »].

*Le bonheur n'est pas chose aisée : il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs** (Chamfort, *Caractères et Anecdotes*, dans *Œuvres*, t. IV, Paris, Imprimerie des Sciences et des Arts, 1795, p. 433).

* En français dans le texte.

Règle de vie n° 49[77]

La définition d'une *existence heureuse* serait : une existence qui serait, considérée de manière purement objective – ou (parce qu'il y va ici d'un jugement subjectif) après froide et mûre réflexion –, résolument préférable au non-être. Il s'ensuit du concept d'une telle existence que nous y serions attachés à cause d'elle-même, et non pas seulement par peur de la mort ; et de là, à son tour, il s'ensuit que nous voudrions la voir durer éternellement. La vie humaine correspond-elle ou peut-elle correspondre au concept d'une telle existence ? Voilà une question à laquelle ma philosophie, comme on sait, répond par la négative. Mais l'Eudémonologie y présuppose sans autre une réponse affirmative.

Règle de vie n° 50

Toute réalité, c'est-à-dire tout présent accompli, consiste en deux moitiés, l'objet et le sujet, unis de manière aussi essentielle et nécessaire que l'oxygène et l'hydrogène dans l'eau. Avec une moitié objective pleinement semblable, mais une moitié subjective différente, ou inversement, la réalité ou le présent ne sont plus les mêmes.

La moitié objective la plus belle et la meilleure, nantie d'une moitié subjective tronquée, mauvaise, ne donne qu'une réalité et un présent mauvais, comme une belle contrée vue par mauvais temps ou captée dans une mauvaise *camera obscura* sur une table bancale. La moitié objective est entre les mains du destin et sujette à changements. La moitié subjective, c'est nous-mêmes. Elle est pour l'essentiel immuable[78]. A partir de là, on voit clairement à quel point notre bonheur dépend de *ce que nous sommes*, de notre individualité, alors qu'en général on ne prend en compte que notre destin et *ce que nous avons*. Le destin peut s'améliorer, et la frugalité ne lui réclame pas grand-chose : mais un sot reste un sot et un gros balourd reste un gros balourd pour l'éternité, seraient-ils entourés de houris au paradis. « Le bonheur suprême est la personnalité » [cf. Goethe, *Divan ouest-est*, livre *Souleika*, 7e partie].

Eudémonologie[79]

Ce qui fonde la *différence* dans le *destin des mortels* peut être ramené à trois points[80] :

1. Ce que quelqu'un *est* : c'est-à-dire la personnalité au sens le plus large, qui comprend la santé, la force, la beauté, le caractère moral, l'esprit et la formation de l'esprit.
2. Ce que quelqu'un *a* : c'est-à-dire son avoir et ses possessions.
3. Ce que quelqu'un *représente* : ce point réside dans l'opinion d'autres sur lui et c'est la renommée, le rang et la gloire.

Sur le n° 1 repose la différence établie par la *nature* entre les hommes, et on peut déjà en conclure qu'elle sera beaucoup plus essentielle et plus profonde que les différences n° 2 et n° 3, dues aux institutions humaines[81].

Sans aucun doute, le premier point est de loin

le plus essentiel pour le bonheur et le malheur des hommes. Car à proprement parler, la chose essentielle, l'existence véritable de l'homme, est manifestement ce qui se passe à l'intérieur de l'homme, son bien-être intérieur, qui est le résultat de ce qu'il ressent, veut, pense. Avec le même environnement, chacun vit dans un autre monde (microcosme) ; les mêmes événements du dehors affectent chacun tout à fait autrement. Et la différence qui naît exclusivement de ces dispositions intimes est bien plus grande que celle que des circonstances extérieures établissent entre des hommes différents. Du reste, *immédiatement*, chacun n'a affaire qu'à ses représentations, ses sensations, l'expression de ses volontés ; les choses extérieures n'ont d'influence que dans la mesure où elles les stimulent ; mais chacun vit effectivement à travers ces dispositions intimes : elles rendent sa vie heureuse ou malheureuse [82].

Un *tempérament gai*, dû à une excellente santé et une organisation heureuse, un esprit clair, vivant, pénétrant, d'une puissante largeur de vue, une volonté douce et modérée, voilà des avantages qui ne sauraient être remplacés par nul rang ni richesses.

Ce qui est subjectif est beaucoup plus important que ce qui est objectif : cela représente, par rapport au plaisir, les neuf dixièmes. Cela vaut

de l'adage : « La faim est le meilleur cuisinier », jusques et y compris dans la vie du génie ou du saint ; le vieillard reste de glace devant la jeune fille, qui est pour le jeune homme le *summum bonum*.

[83]Puisque tout ce qui est là et qui se passe pour l'homme n'est immédiatement présent que dans sa conscience et ne se passe que pour la sienne, il est manifeste que les dispositions de la *conscience* sont elles-mêmes la chose la plus essentielle et que les choses dépendent beaucoup plus d'elles que des figures qui apparaissent en elles. Tout le faste et tous les plaisirs qui se déroulent dans la conscience morne d'un sot sont très pauvres par rapport à la conscience de *Cervantès* quand il écrit le *Don Quichotte* dans une prison inconfortable.

Ce que quelqu'un possède pour soi, ce qui l'accompagne dans la solitude et que personne ne peut ni lui donner ni lui prendre, voilà qui est beaucoup plus essentiel que tout ce qu'il possède ou ce qu'il est aux yeux des autres.

Un homme d'esprit s'entretient excellemment dans la totale solitude grâce à ses propres pensées et sa propre imagination, tandis qu'un crétin éprouve de l'ennui même s'il ne cesse d'alterner spectacles, fêtes et sorties. – Un bon caractère, un caractère doux et modéré peut être content dans des circonstances laissant fortement à dési-

rer, alors qu'un méchant caractère, un caractère envieux et plein de convoitise ne le sera guère même s'il est couvert de richesses. (Goethe dit à juste raison dans le *Divan* : « Le bonheur suprême, c'est la personnalité » [cf. Goethe, *Divan ouest-est*, livre *Souleika*, 7e partie]. De l'extérieur, l'homme est susceptible de retirer bien moins que l'on a l'air de croire.) – Combien de jouissances totalement superflues, fâcheuses même et encombrantes pour celui qui possède en permanence la jouissance d'une individualité hors du commun[84] !

Si donc la subjectivité, la personnalité sont la chose la plus essentielle, la chose regrettable est ailleurs : c'est que le subjectif ne dépend absolument pas de nous, mais demeure immuable pour la vie entière[85], alors que les deux autres points, l'avoir et ce qu'on représente, sont malgré tout à portée de main éventuelle de tout un chacun. – La seule chose en notre pouvoir par rapport à la personnalité, c'est d'en user avec tout l'avantage possible, c'est-à-dire de lui assurer le type de formation qui lui est exactement appropriée en évitant toute autre ; il s'agit de se mettre dans la situation, l'état de vie, l'occupation, etc., qui correspondent à cette personnalité et, en second lieu, de s'en conserver la jouissance. Pour cela, c'est la connaissance de soi qui est exigée : d'elle naît le caractère acquis dont il est question dans

mon ouvrage, p. 436 [*Le Monde comme volonté et représentation*, livre IV, § 55, conclusion][86]. Par conséquent, il y a beaucoup plus à gagner en employant ses forces à cultiver sa personnalité qu'à acquérir des biens. Il faut simplement éviter de négliger ces derniers au point de tomber dans la pauvreté, et par ailleurs, il faut que la culture soit adaptée à l'individualité : beaucoup de savoir rend l'homme ordinaire et limité encore plus idiot, bon à rien, incapable de donner la moindre satisfaction ; au contraire, la tête sortant de l'ordinaire ne jouira de son individualité qu'en acquérant les connaissances adaptées à elles. Beaucoup de riches sont malheureux parce qu'ils sont dépourvus de connaissances ; et pourtant, en règle générale, chacun est davantage préoccupé d'amasser que de se cultiver : alors que ce qu'on *est* contribue beaucoup plus au bonheur que ce qu'on *a* !

En effet, la personnalité accompagne l'homme partout et à toute heure ; sa valeur est absolue et non pas relative comme les deux autres points : elle assure même à l'estime qu'on se porte à soi-même, si essentielle à notre bonheur[87], une assise bien plus solide que la rubrique n° 3 : elle n'est pas, comme le n° 2 et le n° 3, soumise au bonheur, c'est-à-dire au hasard, elle ne peut donc lui être arrachée, de même qu'inversement elle ne saurait être acquise. Seul le temps, l'âge,

l'amoindrissent, abstraction faite cependant du caractère moral : alors que le reste succombe nécessairement à la durée ; c'est le seul point où le n° 2 et le n° 3 ont l'avantage. Néanmoins, de même que l'âge diminue les capacités intellectuelles, il amoindrit aussi les passions qui sont à l'origine de tourments.

Les n°s 2 et 3 ont quelques effets mutuels. *Habes, haberis* [« Si tu as, tu seras », Pétrone, *Satyricon* LXXVII, 6], et, inversement, l'opinion d'autrui [peut] aider pour acquérir des biens[88].

Seuls des fous placeront le rang avant la propriété. Car la valeur de la propriété est de nos jours si universellement reconnue qu'elle n'a besoin d'aucune recommandation. Comparée à elle, le n° 3 est de nature fort éthérée. Il est foncièrement l'opinion d'autrui. Sa valeur immédiate est problématique et repose sur notre vanité. Il est des cas où il faut la mépriser. Sa valeur médiate peut devenir très grande, car notre propriété et notre sécurité personnelle dépendent d'elle souvent. Il faut distinguer les deux.

Ce qu'on représente, c'est-à-dire l'opinion d'autres sur nous, paraît déjà à première vue inessentielle à notre bonheur. D'où vanité, *vanitas*. Cependant, la nature humaine est ainsi faite que nous lui accordons une grande valeur. Il est pratiquement impossible d'expliquer à quel point

chaque homme se réjouit intérieurement chaque fois qu'il remarque des signes de l'opinion favorable d'autrui et que sa vanité est d'une manière ou d'une autre flattée. Souvent, il se console du malheur réel, ou du manque des biens n°s 1 et 2, par des signes d'applaudissement de la part d'autrui ; et à l'inverse, c'est une source d'étonnement que de voir combien chaque blessure portée à sa vanité, chaque manque d'égard, chaque marque de moindre estime le contristent. Le sentiment de l'honneur repose là-dessus[89]. Et il se peut que cette propriété soit fort nécessaire à la bonne conduite, comme un appui de la moralité. Il convient néanmoins à un homme qui réfléchit de tempérer au maximum ce sentiment, aussi bien quand on le flatte que lorsqu'il subit des avanies. – Car les deux sont liés. Sinon, il demeure tristement esclave de l'opinion d'autrui. – *Tam leve tam parvum est animus quod laudis avarum subruit aut reficit* [« C'est chose si mesquine et inconsistante que celle qui démonte ou relève un esprit ambitieux ! » Horace, *Lettres* II, 1, v. 179-180].

A la réputation, c'est-à-dire au bon renom, chacun doit s'efforcer de parvenir ; à occuper un rang, uniquement ceux qui servent l'État ; à la gloire au sens supérieur du mot ne doivent aspirer que très peu d'hommes.

Notes

1. [Jusqu'à la règle de vie n° 30, le texte se trouve dans *Foliant* (cf. *Présentation* de F. Volpi, ci-dessus p. 7), § 124. Cf. Arthur Schopenhauer, *Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 268-277.]

2. Cf. la règle n° 49.

3. A la place de ce passage [*c'est-à-dire à la place de tout le passage qui commence à* « Elle devrait... »] : Car je fais totalement abstraction ici du point de vue métaphysique et éthique, plus élevé et plus vrai, et je laisse donc de côté le jugement qui en découle et qu'il porte sur le cours de la vie humaine ; je me place ici totalement dans la perspective de la conscience naturelle, à qui la vie apparaît comme sa fin propre, ce pourquoi elle souhaite la passer de la manière la plus agréable possible. *Auparavant* : toute cette confrontation repose sur une accommodation et n'a donc qu'une valeur relative. – En second lieu : cette même confrontation ne prétend aucunement à l'exhaustivité : sinon, j'aurais dû compiler tout ce que d'autres ont dit. Aristote fournit une courte eudémonologie, cf. *Rhétorique* I, 5. C'est un véritable modèle de bavardage vide sur tout et rien, et c'est comme si elle émanait de Christian Wolff.

Pour la suite, cf. *Foliant*, § 270 [autrement dit, le nouveau projet d'introduction à l'*Eudémonologie*, cf. ci-dessus, p. 113].

4. [*Variante* :] « précisément parce que l'homme normal n'est pas assez résolu sur ce point et parce que cette méthode ne mène pas du tout au but, qui est le vrai bonheur, et non le bonheur apparent ».

5. (Tout mauvais).

6. Auparavant *Foliant*, § 270 [c'est-à-dire le nouveau projet d'introduction à l'*Eudémonologie*, cf. ci-dessus, p. 113].

7. [*Rayé par la suite* :] (Car le traitement du reste de la nature, animale et morte, n'entre ici en ligne de compte que pour autant qu'elle réagit sur nous-mêmes, et peut pour cette raison être ramenée dans la première partie.)

[*En marge* :] 3) < Règles > contre le cours du monde.

8. *Quartant* [1826 ; cf. *Présentation*, ci-dessus p. 7], § 108 : < Rien n'est plus certain de son salaire que la *bonne humeur* : car en elle, salaire et acte se confondent. [*Remarque* : Quiconque est de bonne humeur a toujours une raison de l'être, en l'occurrence précisément celle de l'être.] Rien n'est susceptible autant qu'elle de remplacer avec certitude et en abondance tout autre bien. Si quelqu'un est riche, jeune, beau, couvert d'honneurs, la question se pose de savoir s'il est *de bonne humeur* avec tout cela ; mais à l'inverse, s'il l'est, peu importe qu'il soit jeune, vieux, pauvre ou riche : il est heureux. – C'est pourquoi nous devons ouvrir portes et fenêtres à la bonne humeur à quelque heure qu'elle veuille arriver. Car elle ne vient jamais à contretemps. Au lieu de quoi, nous voulons souvent d'abord peser si nous avons quelque raison de l'être, ou pour qu'elle ne nous détourne de nos réflexions

sérieuses et de nos graves soucis. Ce que nous améliorons grâce à ces derniers demeure fort indécis. La gaieté, en revanche, est le profit le plus assuré. Et comme sa valeur lui vient exclusivement du présent, elle constitue le souverain bien pour des êtres dont la réalité a la forme d'un présent indivisible entre deux temps infinis. Si donc elle est le bien qui peut remplacer tous les autres sans pouvoir être remplacé lui-même par aucun, nous devrions préférer l'acquisition de ce bien à toute autre visée. Il est certain néanmoins que rien ne contribue autant à la bonne humeur que les conditions extérieures du bonheur, et parmi elles rien davantage que la *santé*. Aussi devons-nous placer cette dernière avant tout le reste, et donc nous efforcer de garder *au maximum une excellente santé*, dont la fleur est la gaieté. L'acquérir exige qu'on évite tous les excès, également tous les mouvements d'humeur violents ou désagréables ainsi que tous les efforts intellectuels intenses et prolongés, enfin qu'on fasse au moins deux heures d'exercice vif à l'air libre. > [Cf. *Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 238-239.]

9. [Cf. Diogène Laërce, *Vitae philosophorum* X, 149, ainsi que 127 ; Cicéron, *De finibus bonorum et malorum* I, 14 et 16.]

10. [Allusion au début du poème de Schiller intitulé « Résignation ».]

11. Extrait de *Brieftasche* [cf. *Présentation*, p. 19], § 98. [Cf. *Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 176.]

12. [Extrait de *Brieftasche*, § 57. Cf. *Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 163. En marge de ce paragraphe, Schopenhauer note : « Noté pour l'*Eudémonologie*. » L'insertion dans ce passage est une hypothèse de l'éditeur.]

13. [Extrait de *Le Monde comme volonté et représentation*, livre IV, § 55.]

14. [Ce passage est une annotation dans *Le Monde comme volonté et représentation*, livre IV, § 55, et il fait partie des notes marginales qu'Otto Weiss a publiées dans son édition des *Œuvres*, en deux tomes, Leipzig, 1919. Ici, t. I, p. 859-860. Il a été ensuite inséré, avec des améliorations et des changements, dans les *Aphorismes sur la sagesse vécue*, ch. 3, au début.]

15. [Le passage se trouve dans *Le Monde comme volonté et représentation*, livre IV, § 57, p. 372-376. Cf. aussi *Aphorismes sur la sagesse vécue*, ch. 2, dans *Parerga et Paralipomena*, t. I, p. 347.]

16. [Cf. *Le Monde comme volonté et représentation*, livre IV, § 55 : « Nous ressemblons aux éléphants emprisonnés, qui durant de longs jours se démènent et luttent avec rage, jusqu'à ce qu'ils voient que c'est peine perdue, et qui d'un coup se soumettent alors tranquillement au joug, domptés pour toujours. Nous sommes comme le roi David qui, tant que son fils était en vie, manifestait son désespoir ; mais dès que son fils fut mort, il n'y pensa plus. » Le récit se trouve en 2 *Samuel* 12,15-23.]

17. [Sénèque, *Lettres à Lucilius* XVII, 105.]

18. [*Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 238-239.]

19. [Shakespeare, *Tout est bien qui finit bien*, III, 2 : « J'ai déjà éprouvé tant d'accès de joie et de peine / pour me laisser aller, en les voyant survenir, / comme une femme à l'une ou à l'autre. »]

20. Extrait de *Brieftasche*, § 98 [cf. *Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 176. Cette règle de vie reprend la règle n° 1].

21. [*Rayé après coup*.]

22. (*Eis heauton*, p. 52.)

23. (Cf. n° 22.)

24. Extrait de *Foliant*, § 138 [cf. *Les Manuscrits posthumes*, *op. cit.*, t. III, p. 284-286].

25. [*Templar la imaginacion* (...) *hecho verdugo casero de nocios* : « Brider l'imagination (...) Elle devient le bourreau domestique de ces fous », Baltasar Gracian, *Oraculo manual y arte de prudencia*, § 24.]

26. Sur la règle n° 15.

27. [*Note* :] et aussi parce que notre jugement sur ce qui nous est salutaire ou désavantageux est extrêmement trompeur : chacun n'a-t-il pas plus d'une fois tempêté contre ce qui a tourné ensuite au mieux pour lui, et ne s'est-il pas félicité de ce qui est devenu une source de ses maux ? [Cf. G. Cardano,] *De utilitate ex adversis capienda* [« De l'utilité d'apprendre de l'adversité », éd. de J.A. von der Linden, Idzardy Balck, Fenikerae, 1648].

28. Cf. règle n° 14.

29. Ici, règle n° 10.

30. Cf. *Foliant*, § 270 [autrement dit, le nouveau projet d'Introduction à l'*Eudémonologie*, cf. p. 113].

31. Sur la règle n° 9.

32. [« Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle », selon Voltaire, dans une lettre à M. le Marquis de Florian, envoyée de Ferney le 16 mars 1774.]

33. Cf. *Spicilegia* [cf. *Présentation*, p. 19], § 37 [*Les Écrits posthumes*, *op. cit.*, t. IV, v. 1, p. 255] : < Seules les pensées *personnelles* possèdent vérité et vie ; car seules les pensées personnelles sont intrinsèquement comprises. Les pensées d'ailleurs, les pensées lues sont de la chiure chiée > (*N. d. T.* : *sic* : « geschissene Scheisse ». En français moderne : sont « à chier »).

34. [« Qui veut se débarrasser d'un mal sait toujours ce qu'il veut ; qui veut quelque chose de meilleur que ce qu'il a est totalement aveugle », Goethe, *Les Affinités électives*, première partie, ch. 2, vers la fin.]

35. Cf. règle n° 17.

36. Sur ce point, cf. règle n° 34.

37. Extrait de *Foliant*, § 245 [cf. *Les Écrits posthumes*, *op. cit.*, t. III, p. 387-388].

38. Cf. *Foliant*, § 145 : < La vie nous est connue plus précocement par la *littérature* que par la *réalité* : les scènes décrites s'inscrivent en nous à l'aurore de notre propre jeunesse et une grande nostalgie nous saisit de les voir *réalisées*. Cette nostalgie nous trompe grandement. Car ce qui confère leur séduction aux images en question, c'est justement et uniquement le fait qu'elles ne sont que des images et *non des réalités*, et qu'en les portant en nous, nous nous trouvons dans le repos et la parfaite satisfaction de la connaissance pure. Se réaliser implique mélange avec du vouloir, lequel vouloir amène d'inévitables souffrances. Toute chose est belle à voir, mais pénible à être. « Ce qui nous rend triste dans la vie / en images volontiers nous réjouit » (Goethe) >. [Cf. *Les Manuscrits posthumes*, *op. cit.*, t. III, p. 295.]

39. Cf. *Reisebuch* [cf. *Présentation*, p. 18], § 142 [1822 ?] : < Le caractère de la première moitié de la vie est la nostalgie de bonheur toujours insatisfaite, celui de la seconde moitié le souci, que trop souvent exaucé, du malheur possible : toutes deux sont donc malheureuses. En entendant, dans ma jeunesse, sonner ou frapper à la porte, j'étais joyeux car je me disais : le bonheur arrive. Maintenant, quand j'entends frapper à la porte, je sursaute, car je pense : « Voilà le malheur qui arrive ! »

La raison de la différence vient de ce que l'expérience nous a appris, lorsque nous atteignons la deuxième moitié, que tout bonheur est chimérique, mais que le malheur est réel > [cf. *Les Manuscrits posthumes*, *op. cit.*, t. III, p. 58] ; cf. aussi *Reisebuch*, § 23 : < La seconde moitié de la vie contient, comme la seconde moitié d'une période musicale, moins de virulence, mais plus d'apaisement, de repos > [*id.*, p. 8].

40. Cf., sur ce point, règle n° 40.

41. [*Anékhou kai apékhou*, dit la règle de vie d'Épictète, selon Aulu-Gelle, *Nuits attiques* XVII, 19, 6.]

42. Cf., sur ce point, règle n° 36.

43. Cf., sur ce point, règle n° 24.

44. [Jeu d'adresse, avec une boule à enfiler sur un bâton, très répandu au temps du roi Henri III ; cf. l'appellation « bille borcquet » chez Rabelais, *Gargantua*, I.]

45. [Les règles de vie nos 31-35 se trouvent dans *Adversaria* (cf. *Présentation*, p. 19), § 89, avec le titre : « Suite de l'*Eudémonique* » ; cf. *Les Manuscrits posthumes*, *op. cit.*, t. III, p. 514-516.]

46. A comparer, en général, à Cardanus, *De utilitate ex adversis capienda* I, et *Baconi faber fortunae*.

47. C'est la suite de la règle n° 31.

48. On en a un exemple dans *I promessi sposi*, t. I, p. 115 [2 tomes, Hauman, Bruxelles, 1836. Schopenhauer fait allusion au comportement de Don Rodrigo après son conflit avec son frère Cristoforo, dont il est question au chapitre 7 du roman].

49. Et nous noterons provisoirement, à propos de l'existence d'une doctrine d'un genre bien plus élevé, en l'occurrence celle de l'*heimarménê* [le destin], que le second facteur est notre œuvre consciente et le pre-

mier notre œuvre inconsciente. Que dans le rêve il n'en va pas autrement, chacun le sait. Que dans la vie il n'en aille pas autrement, seul un petit nombre, en tout temps, pourra le comprendre. Le rêve est le monogramme de la vie.

50. Cf., sur ce point, la règle n° 23.

51. A propos de la règle n° 42.

52. [Les règles de vie nos 36-50 se trouvent, à l'exception de la règle n° 37, dans *Adversaria*, § 215, sous le titre : « Suite de l'*Eudémonique* » ; cf. *Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 596-601.]

53. Cf., sur ce point, les règles nos 35 et 42.

54. Se trouve dans *Cogitata*, p. 18 [non publié, transcrit à partir des manuscrits autographes. Cf. *Présentation*, p. 19].

55. [*En marge* :] Chez lui, le futur emprunte souvent au présent ; tandis que chez l'insensé insouciant, le présent emprunte toujours au futur, qui s'en trouve condamné à la banqueroute.

56. Appartient à *Foliant*, § 270, p. 364 [autrement dit, au nouveau projet d'introduction, placé à la fin de ce volume, p. 113].

57. *Cogitata*, p. 361 (cf., ci-dessus, note 54) : < Ce qu'un individu est en soi et [*rayé* : donc] a en soi-même, bref sa personnalité et ensuite sa valeur, est la seule *chose immédiate* pour son bonheur et son bien-être. Tout le reste est *médiat*, et son influence peut donc être réduite à néant ; la personnalité pas du tout ; c'est pourquoi elle suscite, chez ceux qui en prennent conscience, une jalousie si particulière [cf. Goethe, *Divan est-ouest*, livre *Souleika*, 7e partie]. >

58. *Pandectae*, § 156 [cf. *Les Manuscrits posthumes*, t. IV, vol. 1, p. 219] : < Si, comme le dit Goethe (*Poé-*

sie et Vérité, III, livre XV, au début) et comme c'est assurément vrai de le dire, chacun est en dernière instance toujours ramené à lui-même, de quelle avance bénéficie le génie ! Et de l'autre côté, *omnis stultitia laborat fastidio sui* [« Toute folie travaille à sa propre perte »], selon Sénèque [*Lettres à Lucilius* IX, 22] (d'après *Petrarca de vita solitaria* [de Joannes le Preux, Bernae, 1605], p. 96). Ce que quelqu'un *est*, l'individualité, agit à tout moment contre ce qu'il *a*, ou contre ce qu'il *représente* dans le monde, toujours pour un temps : *hê gar phusis bebaia, ou ta chrêmata* [« Car on peut compter sur la nature, mais non sur l'argent », cf. Aristote, *Éthique à Eudème* VII, 2, 1238a 12]. Quand un homme est né avec ce don, alors, une seule question, essentielle, demeure encore pour son bonheur : peut-il vivre pour ce génie ? C'est-à-dire, est-ce qu'il aura la santé, la culture et le loisir pour que toute sa vie durant, autant que faire se peut, tous les jours et à toute heure, il puisse être lui-même ? [*Note* : cf. *Eis heauton*, au milieu, 1836.] S'il lui manque cela, il sera malheureux ; en revanche, si c'est là, il sera tout simplement aussi heureux par là qu'il peut le devenir, peut-être même aussi heureux qu'un homme peut l'être dans ce triste monde. Chamfort dit : « Le bonheur n'est pas chose aisée ; il est difficile de le trouver en soi-même, et impossible de le trouver ailleurs. » *Sic fere* [« à peu près », à propos de Chamfort, cité en français par Schopenhauer, cf. Chamfort, *Œuvres*, t. IV, *Caractères et anecdotes*, Imprimeries des Sciences et des Arts, Paris, 1795, p. 433]. Ce qu'il possède de plus par ailleurs ou ce dont il est privé n'est de toute façon qu'accessoire et proprement secondaire : en font également partie la reconnaissance et la réputation. Quiconque est devenu

sage entrevoit que pour un seul bonheur tout dépend de ce qu'il est pour lui-même ; tandis que ce qu'il est pour les autres ne compte pour rien, abstraction faite de l'influence médiate que cela peut avoir. >

59. (Sur ce point, cf. *Eis heauton*, la page la plus centrale.)

60. Extrait de *Cogitata*, § 45 [mais plus tôt, il y avait écrit, de manière encore plus pertinente] Fatalisme. Sur règle n° 41 ci-dessous [*Les Manuscrits posthumes*, *op. cit.*, t. IV, vol. 1, p. 20-21].

61. [Cf. *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (« Sur la liberté de la volonté humaine »), ch. 3, vers la fin.]

62. Et même, aussi irrévocablement prédéterminé que les événements du roman qu'on est en train de lire.

63. [*Rayé après coup* :] Mais il s'agit là d'une considération tout à fait transcendantale, dont la vérité est indémontrable. En revanche, la vérité purement logique qui suit en est pour ainsi dire le phénomène visible.

64. « Ce qui est réel maintenant a été possible : et tout ce qui est réel est aussi nécessaire », Cicéron, *De fato*, p. 316.

65. Voir Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele* [« Pensées raisonnables sur Dieu, le monde et l'âme »], §§ 577-579. – Il est curieux qu'il ne déclare accidentel que ce qui est nécessaire selon la proposition du fondement du devenir, c'est-à-dire ce qui arrive selon des causes, et qu'en outre il reconnaisse de même comme accidentel ce qui est nécessaire d'après les autres figures de la proposition du fondement, par exemple ce qui résulte de l'*essentia* (définition), donc les jugements analytiques, sans compter, de surcroît, les jugements mathématiques. Pour justifier

cette position, il déclare que seule la loi de causalité fournit des séries infinies, les autres sortes de causes en revanche donnent des séries finies. Cependant, dans les figures de la proposition du fondement, ce n'est absolument pas le cas dans l'espace et le temps purs, mais ne vaut que du fondement logique de la connaissance : mais pour ce dernier, il retenait la nécessité mathématique. – Cf. l'étude sur la proposition du fondement, § 50.

66. [Schopenhauer cite la *Critique de la Raison pure* d'après la pagination de la première édition, chez Hartknoch, à Riga, en 1781, ou d'après la cinquième édition (chez le même éditeur, en 1799), identique à la seconde édition de 1787, et il la désigne par le chiffre romain V, suivi de la mention des pages en chiffres arabes.]

67. [Le passage entre { } de cette règle, tiré des *Cogitata*, est repris dans *Le Monde comme volonté et représentation*, « Critique de la philosophie kantienne », p. 552-556.]

68. Sur la règle n° 25.

69. [Extrait de *Brieftasche* ; *Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 163. Ce paragraphe est « noté pour l'*Eudémonologie* », et il est inséré de manière hypothétique par l'éditeur à cet endroit.]

70. Voir, sur ce point, les règles n°s 35 et 36.

71. Ici, règle n° 35.

72. Voir règle n° 50.

73. [Traduction de Schopenhauer tirée de *Parerga et Paralipomena*, t. I, p. 347, note.]

74. [Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840), neurologue et auteur de nombreux travaux sur les maladies nerveuses.]

75. Cf., sur ce point, règle n° 45.

76. Tiré de *Foliant*, § 260 [*Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 377-379].

77. Cette règle devait être la n° 1 de l'*Eudémonologie*.

78. Tiré de *Foliant*, § 221, en marge [*Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 346-348].

79. Tiré de *Foliant*, § 270 [*Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 383-386].

80. Aristote classe les biens (*agatha*) en trois sortes : les biens extérieurs, ceux de l'âme et ceux du corps, cf. *Éthique à Nicomaque* I, 8.

81. A ce passage appartient aussi ce qui est écrit sur les avantages du génie dans *Pandectae*, § 131 [*Les Manuscrits posthumes*, t. IV, vol. 1, p. 206-208].

82. *Tarassei tous anthrôpous* [*ou ta pragmata, alla ta peri tôn pragmatôn dogmata* : « Ce ne sont pas les choses qui inquiètent l'homme, mais les opinions sur les choses » : Épictète, *Encheiridion*, ch. V (ch. VI dans les éditions récentes)].

83. Ici, règle n° 38.

84. Socrate, Horace [Schopenhauer fait allusion à la réplique de Socrate face à l'exposition d'objets de luxe : « Que d'objets dont je puis me passer ! », et aux vers d'Horace : *Gemmas, marmor, ebur, Thyrrhena sigilla, tabellas, / Argentum, vestes Gaetulo murice tinctas, / Sunt qui non habeant, est qui non curat habere* : « Pierres précieuses, marbre, ivoire, statues tyrrhénienne, tableaux, / Argenterie et habits teints de pourpre de Gétulie, / Beaucoup aspirent à tout cela, et il en est peu qui n'en ont aucune envie », cf. Horace, *Lettres* II, 2, 180-182].

85. « A la fin tu es – ce que tu es. / Que tu mettes des

perruques avec des millions de boucles, / Que tu enfiles des chaussures interminables, / Tu n'en resteras pas moins toujours ce que tu es », Goethe, *Faust* [vers 1806-1809].

86. Cf. *Adversaria*, § 299 : < Il y a en général un point où nous nous trompons souvent : c'est la juste appréciation de la valeur de *ce que l'on est pour soi*, opposé à *ce que l'on est pour d'autres*. Dans ce second aspect résident les faveurs, l'honneur, les applaudissements, la gloire ; dans le premier, en revanche, il y a l'accomplissement sous le régime duquel s'écoule le temps de sa propre vie : pauvre et triste, avec peu d'idées misérables, ou riche, avec des pensées tristes de grande ampleur et en quantité ; la santé et la maladie, la dépendance ou la liberté, ou encore, et pour cette raison même, la richesse et la pauvreté exercent leur influence sur ce point. Mais le lieu où tout ceci se passe est *notre propre conscience*. En revanche, ce que nous sommes pour les autres à pour lieu la *conscience étrangère*, la représentation selon laquelle nous apparaissons en elle. Mais c'est quelque chose dont nous ne sommes pas immédiatement maîtres ; nous ne le sommes qu'indirectement, dans la mesure où, en effet, l'attitude d'autres vis-à-vis de nous est déterminée par cela. Mais en réalité, cet aspect entre en ligne de compte uniquement s'il exerce une influence sur ce qui peut modifier ce que nous sommes *pour nous*, comme on l'a dit ci-dessus. Mais par ailleurs, ce qui se passe en et pour soi dans la conscience étrangère nous laisse indifférents [*note* : des passages de Cicéron et d'autres traitant de l'honneur]. Mais l'expérience apprend que la plupart des hommes accordent précisément à cela une extrême valeur, et que cela leur importe plus que ce qui se passe

dans leur propre conscience, qu'ils considèrent cela comme la part *réelle* de leur existence et ceci seulement comme sa part *idéale* – alors que c'est en vérité l'inverse qui est vrai : à l'évidence, ce qui se passe dans notre *propre* conscience possède pour nous la suprême *réalité* et, au contraire, les processus qui ont lieu dans une conscience étrangère sont pour nous idéaux ; c'est pourquoi ce jugement de valeur immédiat sur ce dont nous ne disposons pas immédiatement constitue cette folie qu'on a appelée *vanité*, *vanitas*, désignant par ce mot le vide d'une telle aspiration. – En et pour soi, la représentation qui remplit ma conscience sur une certaine durée possède la plus grande valeur pour moi : car tout compte fait, elle m'appartient, pour cette durée. En revanche, de savoir qu'une représentation me concernant dans la conscience étrangère est une telle ou une telle ne saurait raisonnablement avoir une valeur pour moi – si ce n'est qu'elle oriente son action et que cette action (évoquée ci-dessus) détermine ces choses extérieures qui s'insinuent immédiatement dans ma propre conscience. Seulement, même là, son influence est secondaire et subordonnée : c'est le contenu originel proprement dit de l'esprit qui est l'essentiel, et il donne le ton en toutes circonstances ; et rien d'extérieur n'a barre sur lui.

La si fréquente surestimation de ce qu'on est pour les autres par rapport à ce qu'on est pour soi dit être comptée parmi l'oubli, si fréquent par ailleurs, du but au profit des moyens : ce qui n'a en l'occurrence qu'une valeur indirecte fait l'objet d'une haute estime au détriment de ce qui a valeur immédiate. Il en va de même, par exemple, pour l'*avarice*. [Note : ici, les passages sur l'orgueil, la vanité, la morgue. Quelques aperçus

sur l'honneur.] > [Cf. *Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 653-654.] Avec ce passage, règles n° 38 et n° 24.

87. *Quia omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est ut quis habent quibuscum conferens se, possit sentire magnifice de se ipso* [« Toute joie intime et toute gaieté viennent de ce qu'il y a des hommes en comparaison desquels on peut nourrir de hautes pensées de soi-même », cf. Hobbes, *De cive*, I, 5].

88. Ici, règle n° 47.

89. (Voir traité sur l'honneur sexuel, *Spicilegia*, p. 188.) [*Les Manuscrits posthumes*, t. III, p. 472-496, surtout p. 478-480 ; *id.*, t. III, p. 164. Schopenhauer s'est trompé en donnant cette référence de page dans *Spicilegia*, car le manuscrit en question parle de tout autre chose dans ce passage. Le renvoi était manifestement destiné à *Skizze einer Abhandlung über die Ehre* (« Esquisse d'un traité de l'honneur », 1828), qui contient un chapitre sur l'honneur sexuel.]

Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

L'Art de l'insulte
2004



Cet ouvrage a été imprimé en France par
CPI Bussière
à Saint-Amand-Montrond (Cher)
en novembre 2009.
N° d'édition : 38760-7. - N° d'impression : 093193/1.
Dépôt légal : février 2001.